Library of Princeton
Theological Seminary
APR 14 1899

Division BS1595
Section P482
No.

234

Die

Prophetie Obadjah's

untersucht und erklärt

von

Norbert Peters

Doctor und Professor der Theologie.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Paderborn.

Verlag von Ferdinand Schöningh.

1892.

Zweigniederlassungen in Münster i. W., Osnabrück und Mainz.

Litteraturverzeichnis.

S. Ephraem Syri, comm. in proph. min. op. t. II ser. Syr., Romae 1740.
Theodori Mops., comm. in pr. min., *M.* s. gr. 66.
S. Hieronymi, comm. in pr. min., *M.* s. lat. 25.
S. Cyrilli Al., comm. in pr. min., *M.* s. gr. 71.
Theodoreti a Cyro, comm. in pr. min., *M.* s. gr. 81.
Remigii Antissidorensis, expositio in Abdiam, bibl. max. p., t. 15, Lugd. 1677.
R. Salomo Jarchi (Raschi), Komm. zu den 12 kl. Pr., bei Buxtorf biblia Rabbinica, Bas. 1618, t. II.
Ruperti Tuitiensis, in Abdiam proph. comm., op. t. I, Mogunt. 1631.
Hugonis a S. Vict., comm. moralis in Abdiam, *M.* ser. lat. 175.
R. Aben Ezra, Komm. zu d. 12 kl. Pr., bibl. Rabb. II.
R. David Kimchi, Komm. zu d. 12 kl. Pr., bibl. Rabb. II.
Gregorii Barhebraei, in 12 proph. min. scholia, ed. syr. B. Moritz, Lips. 1882.
D. Alberti Magni, in Abdiam prophetam enarr. op. t. 8, Lugd. 1651.
Nicolai a Lyra, postillae perpetuae, ed. Feuardent, Dadraeus al., Lugd. et Par. 1590.
R. Ishak Abarbanel, comm. super Jes., Jer., Jehask. et proph. 12 min., Amstelod. 1642.
Jehan Caluin, leçons et expositions sur les 12 pet. proph., a Geneve 1565.
Dionysii Carthus., enarr. in 12 proph. min., Col. 1568.
Pauli de Palatio Gran., in 12 pr. min. comm., Col. 1583.
Ben. Ariae Montani, comm. in 12 pr. min., Antw. 1571.
F. Riberae S. J., comm. in 12 pr. min., Duaci 1611.
Emm. Sa, not. in tot. script. s., Col. 1620.
J. Marianae, scholia in vet. et nov. test., Par. 1620.
Biblia maxima, ed. de la Haye, Par. 1660.
Critici sacri, ed. Pearson, Lond. 1660.
J. Tirini, comm. in S. Script., II, Antv. 1688.
Synopsis criticorum, ed. Polus, Frcf. 1694.
Cornelii a Lapide, comm. in pr. min., Antv. 1720.
J. Steph. Menochii, c. tot. S. Script., I, Ven. 1743.
Quir. Reuter, in pr. Ob. comm., Heidelb. 1617.
J. Tarnov, in pr. Ob. comm., Rostock 1618.

Ph. D. Burkii, gnomon in 12 pr. min. c. praef. B. J. Bengelii, Heilbronnae 1753.
A. Calmet, comm. in Abdiam, Migne cursus s. scr. t. 20, Par. 1861.
J. A. Dathe, proph. min.; Halae 1773.
A. Köhler, Über ein. schwier. Stellen im Ob., Eichhorns Repert. B. 15, 1784.
W. Newcome, an attempt towards . . . of the min. proph. Lond. 1785.
C. F. Schnurrer, diss. phil. ad Ob., Tubg. 1787.
J. Chr. Vaupel, D. 12 kl. Pr. erkl., Dresd. u. Lpzg. 1793.
F. Plum, observ. in t. Ob. et Hab., Gottg. 1797.
H. Venemae, lect. in Ob., mt. Zus. v. Verschuir u. Lotze in Verschuiri opusc., ed. Lotze, Ultraj. 1810.
J. G. Eichhorn, D. hebr. Proph., II, Gottingen 1819.
E. F. C. Rosenmüller, scholia in V. T., VII, 2, ed. 2ª, Lpzg. 1827.
H. Zeddel, annot. in Ob. 1—4, Halae 1830.
J. A. Theiner, D. 12 kl. Proph., Lpzg. 1828.
P. F. Ackermann, proph. min. ill., Viennae 1830.
Fr. Rückert, hebr. Proph. übers. u. erl., Lpzg. 1831.
J. M. A. Scholz, D. 12 kl. Proph. übers. u. erkl., Frkf. 1833. (Bd. IV, 4 des Brentano-Dereser-Scholz'chen Bibelw.)
A. G. Krahmer, observ. in Ob. pr., Marbg. 1833.
F. J. V. D. Maurer, comm. gramm.-crit. in V. test., II, Lpzg. 1836.
Hendewerk, C. L., Ob. or. in Idum., Regiom. 1836. Vgl. dazu
Benary's sehr ausführliche Rez. in d. Zeitschr. für wiss. Krit. 1836, II 854 ff.
A. Knobel, Prophetismus d. Hebr., II, Breslau 1837.
H. Hesselberg, Die 12 kl. Proph., Königsberg 1838.
C. P. Caspari, D. Pr. Ob. ausgel. v., Lpzg. 1842.
E. Meier, Beiträge zur Wortkritik d. kl. Proph., Th. St. u. Kr. 1842.
F. W. Umbreit, Prakt. Komm. üb. d. Pr. d. A. B., IV, 1, Hambg. 1845.
E. Henderson, The book of the twelve minor prophets, Lond. 1845.
Frz. Delitzsch, Wann weissagte Ob.? Zeitschr. f. d. ges. luth. Th. u. K., Lpzg. 1851.
Fr. Allioli, D. h. Schr. übers. u. mt. Anm. vers., Ldshut. u. Münch. 1851.
E. W. Hengstenberg, Christologie d. A. T., II., Berlin 1854.
P. Schegg, D. kl. Pr. übers. u. erkl.,I, Rgsbg. 1854. (2. A. 1862.)
E. P. Pusey, The minor prophets, Ldon. 1860/61.
Laur. Reinke, Die mess. Weiss. bei d. gr. u. kl. Proph. d. A. T., III, Giessen 1861.
O. Wolff, Über d. hist. Stellg. der ersten 5 kl. Proph., Zeitschr. f. d. ges. luth. Th. u. K., 1866.
H. Ewald, D. Pr. d. A. B., I, Göttingen 1867.
P. Kleinert, Ob., Jonah, Mi., Nah., Hab., Zeph. wiss. u. f. d. Gebr. d. K. ausgelegt, Bielef. u. Lpzg. 1868.
J. G. Vaihinger, D. Zeitalter d. Weiss. d. Pr. Ob., Merx. Archiv I, 488 ff., Halle 1869.
C. A. W. Seydel, vaticinium Obadjae sec. t. Hebraic. et Chald. interpret., Lps. 1869.

Salomo Kusznitzki, Joel, Amos, Obadjah qua aetate et quibus de rebus sint locuti, Vratislav. 1872.
Axel Landquist, Profeten Obadja öfversättning med anmärkningar, Upsala 1872.
M. Sebök (Schönberger), D. syr. Übers. d. 12 kl. Pr., Lpzg. 1876.
F. Meyrick, Obadjah, Introduction, Commentary and Critical Notes, Cook's Holy Bible, VI, Lond. 1876.
F. Hitzig, D. 12 kl. Proph., 4. A., bes. durch H. Steiner, Lpzg. 1881.
E. Böhl, Christologie d. A. T., Wien 1882.
C. Trochon, Les petits proph., Paris 1883.
C. Vollers, Das Dodekapropheton d. Al., in Zeitschr. f. A. W. 1883, S. 219 ff., 1884, S. 1. ff.
V. Loch u. W. Reischl, D. h. Schr. übers. u. erkl., Rgsburg. 1854 (3. A. 1885).
A. Johannes, Kommentar zu d. Pr. Obadjah, Würzburg 1885.
J. Knabenbauer, comm. in proph. min., Par. 1886.
C. F. Keil, Bibl. Komm. über d. 12 kl Proph., 3. A., Lpzg. 1888.
C. v. Orelli, D. B. Ezechiel u. d. 12 kl. Proph., Nördlingen 1888.

Von **Einleitungswerken** wurden berücksichtigt: Jahn (Wien 1803), Haevernick (Erlangen 1839), Herbst-Welte (Karlsruhe u. Frbg. 1840/42), Haneberg (Regensbg. 1867, 4. A.), de Wette-Schrader (Berlin 1869), Stähelin (Elberf. 1872), Bleek-Wellhausen (4. A. Berlin 1878; [5. A. 1886]), Ch. Bruston (histoire critique de la littérature prophétique, Par. 1881), John A. Gross (Introductory Hints, Lond. 1882), Zöckler (Handbuch I, Nördlingen 1885), Kaulen (Freibg. 1885, 2. A.), Vatke-Preiss (Bonn 1886), Cornely (Paris 1886/87), Schenz (Rgsbg. 1887), Zschokke (Vindob. 1888, ed. III [a]), A. Kuenen (Historisch-critisch onderzoek etc., II. Uitg., Leiden 1889), Reuss (2. A. Braunschweig 1890), Riehm-Brandt (Halle 1890), Cornill (Freiburg 1891).

Druckfehler.

Lies: S. 6 Z. 7 v. u. אלימלך, S. 18 Z. 13 v. o. צירן, S. 35 Z. 17 v. u. ולא, S. 39 Z. 7 v. o. des, S. 46 Z. 11 v. o. הר, Z. 4 v. u. ובהר, S. 57 Z. 10 v. u. חל, S. 59 Z. 4 v. o. Theman, S. 75 Z. 10 v. u. ברמיתה statt.

Einige andere stehen gebliebene kleine Versehen übergehe ich, da das Richtige sofort ersichtlich ist.

Inhalt.

Erster Abschnitt.

Einleitung.

Seite

§ 1. Die Person des Propheten 1
§ 2. Die Edomiter 2
§ 3. Die Kontroverse über das Zeitalter Obadjah's im allgemeinen . . 12
§ 4. Die Einheit der Prophetie 14
§ 5. Obadjah's Verhältnis zu Jirmejah 18
§ 6. Obadjah's Verhältnis zu Joel und Amos 26
§ 7. Die Auffassung der Verse 10–16 31
§ 8. Die Bestimmung der Zeit 40
§ 9. Zeitverhältnisse, Veranlassung, Zweck 49
§ 10. Inhalt und Einteilung 52
§ 11. Der Stil des Propheten 56

Zweiter Abschnitt.

§ 12. Die Übersetzung 58

Dritter Abschnitt.

Die grammatisch-historische Erklärung.

§ 13. Aufschrift und Einleitung, V. 1 61

Erster Teil: Edoms Strafe und ihre Begründung.

§ 14. Die Ankündigung der Strafe, V. 2 66
§ 15. Die Unabwendbarkeit der Strafe, V. 3—9 68
§ 16. Wiederholung und Begründung der Strafandrohung, V. 10—11 89

Zweiter Teil:

§ 17. Die Warnung, V. 12—14 95

Dritter Teil: Die weitere Begründung der Warnung. Seite

§ 18. Der Tag Jahweh's nach der Gerichtsseite, V. 15—16. . . . 101
§ 19. Der Tag Jahweh's nach der Heilsseite, V. 17—20 109
§ 20. Schluss: Der Zustand nach dem יום יהוה, V. 21 127

Vierter Abschnitt.

Die typische Erklärung.

§ 21. Die Berechtigung der typischen Auffassung 130
§ 22. Der typische Gehalt der Prophetie 134

Anhang:

Vorgeschlagene Emendationen des M. T. 138
Verzeichnis der hauptsächlichsten nebenher besprochenen Stellen des A. T. 138

Erster Abschnitt.

Einleitung.

§ 1.

Die Person des Propheten.

Die Persönlichkeit des Obadjah ist in Dunkel gehüllt. Nicht einmal die Aussprache seines Namens lässt sich mit Sicherheit bestimmen. Der M. T. bietet die Form עֹבַדְיָה. Auf dieselbe Punktation weist Chald. mit עובדיא und Pesch. mit ܥܘܒܕܝܐ[1]. Dagegen liegt LXX (Ἀβδίου, S. A., Ὀβδείου[2], B) die Form עֹבֵד zu grunde. Für die erste Form würde sich die etymologische Bedeutung „Verehrer Jahweh's" — יָהּ abgekürzt aus יַהְוֶה —, für die zweite „Diener Jahweh's" ergeben. Für die Form עֹבַדְיָה spricht, dass עֹבֵד nicht so gewöhnlich ist wie das landläufige עֶבֶד, wogegen für die Form עֹבַדְיָה auf das analoge עֲבַדִיאֵל verwiesen werden kann[3]. Der Name muss bei den Juden ein sehr gewöhnlicher sein[4]. Einer ähnlichen Beliebtheit erfreut

---

[1] Um den Druck zu vereinfachen, wurden die vorkommenden arabischen, syrischen und koptischen Worte und Citate transskribiert. Bezüglich der Wahl der Zeichen war hierbei die Rücksicht auf möglichste Vereinfachung des Druckes massgebend.

[2] *o* wegen des ע.

[3] I. Chron. 5, 15. Vgl. auch עֲבַדְאֵל Jer. 36, 26.

[4] Vgl. Kaulen, Einltg. § 408. Schon aus diesem Grunde ist an kein symbolisches Pseudonym zu denken (Augusti, Einl. Lpz. 1806, S. 276, Bertholdt, Einl. Erlgen. 1812, IV S. 1627 u. a.), zumal für ein solches in der h. Schrift jede gesicherte Analogie fehlt.

sich bis auf den heutigen Tag bei den Arabern der etymologisch identische Name ʿAbdullah[1]).

Bezüglich der Lebensschicksale Obadjah's fehlt es uns durchaus an zuverlässigen Nachrichten. Zwar hat man ihn vielfach mit einem der zahlreichen in der h. Schrift genannten Männer gleichen Namens zu identifizieren gesucht[2], hat aber ausser der Namensgleichheit und der nach der jeweiligen Stellung zu der kritischen Frage postulierten Gleichzeitigkeit keine Gründe vorzubringen gewusst, so dass keine der aufgestellten Ansichten sich auch nur zu einiger Wahrscheinlichkeit erheben liesse. Von meinem Standpunkte in der kritischen Frage aus würde der Annahme der Identität des Verfassers unserer Prophetie mit dem II. Chron. 25, 7 genannten Anonymus[3] nichts im Wege stehen.

§ 2.

Die Edomiter.

Die ganze Prophetie des Obadjah ist an die Edomiter[4] gerichtet. Dieses Volk trägt den Namen nach seinem Stamm-

---

[1] Vgl. Sab. עבדאל, Phoen. עבדבעל, Palm. עבדבל, Nabath. תימאלהי. Im Deutschen entspricht etymologisch der Name Gottschalk. Vgl. ahd. scalch, got. skalks, mhd. schalc = Knecht. Vgl. *Θεόδουλος*, Servadio.

[2] Die bemerkenswertesten Ansichten sind:

1. Die Identifikation mit dem I Kön. 18, 3 genannten Minister Achabs (Jos. ant. IX, 2, vgl. VIII, 7, Talmud Sanhedrin f. 39 b, Raschi, Kimchi, Neuere). Die hierfür zitierte Targumstelle II Kön. 4, 1 beweist nichts.

2. Die Identifikation mit dem dritten von Achazjah zu Elijah gesandten Hauptmann, II Kön. 1, 13 (Pseudoepiph. de vita proph. c. 15, Dorotheus synod. de vita et morte proph. c. 5, Isidorus Hisp. de vita et morte s., c. 44, Ephraem, Hieron., Theodoret u. a.)

3. Mit dem II Chron. 17, 7 erwähnten, von Josaphat ausgesandten Gesetzeslehrer (Del., Klein., Or.).

4. Mit dem II Chron. 34, 12 erwähnten Obadjah (Hess, Gesch. d. Kön. Jud. II, 278, Eichhorn Einl. III, 234, Joh.).

5. Zu einem edomitischen Proselyten machen ihn der Midrasch Tanchuma (bei Abarbanel), Raschi, Kimchi, Abarbanel u. a.

[3] Cornely.

[4] אדום, אדמים, אדמיים, בני אדום, בני עשו, *Ἰδουμαῖοι*, Idumaei. In den Keilinschriften werden sie öfter erwähnt als Udumu oder Uduumu.

vater Esau, der auch Edom[1] hiess. Es bewohnte ursprünglich die Gebirgsgegend, welche sich im Osten der Arabah von dem toten Meere bis zur Nordspitze des Busens von Aqabah herabzieht. Sie heisst jetzt in ihrem nördlichen Teile Gibâl[2], in ihrem südlichen esch-Scherah[3]. Bei den Griechen und Römern war Edom unter der Bezeichnung Arabia Petraea einbegriffen, ein Name, der seinen Ursprung der Felsenhauptstadt Petra (סֶלַע) verdankt[4]. Seit dem 5. Jahrhundert begegnet uns das alte Edomiterland unter dem Namen Palaestina tertia oder Pal. salutaris[5]. Zur Zeit der Kreuzzüge hiess es Arabia tertia oder Syria Sobal[6]. Die Grenze bildete im N. der Wadi el-Achsi (זֶרֶד), im W. die Arabah, nach S. die Spitze des aelanitischen Meerbusens, nach O. das arabische Hochland[7], ohne dass hier sowohl wie im S. eine genaue Fixierung der Grenze möglich wäre. Gegenüber dieser traditionellen und einstimmigen Bestimmung der Lage des alten Edom hat man in neuerer Zeit behauptet, dasselbe habe westlich von der Arabah gelegen, und die Edomiter hätten sich erst in späterer Zeit nach dem Osten hin ausgedehnt[8].

Vgl. Schrader K. A. T.[2] S. 149, K. G. F. 79. In der äg. Litt. findet sich der Name Edom in der Form Aduma im Pap. Anast. IV. pl. 4 l. 13, Atim in der Erzählung der Abenteuer des Saneha (Vgl. Wiedemann, Aeg. Gesch. Gotha 84, S. 237 f., Maspéro, contes populaires de l'Égypte ancienne, Paris 89, S. 99) und als Admäa in der Eroberungsliste Schischak's (Leps. D. III. 252. No. 56.).

[1] Gen. 25, 30. אדם = rot sein. Vgl. ar. aduma. (Im Aeth. hat die Wurzel die Bedeutung „schön sein").

[2] „Bergland". Vgl. Ps. 83, 8, wo in der samar. Übers. für שעיר גבלה steht.

[3] „Landstrich, Besitzung". Die Bezeichnung hängt mit שעיר nicht zusammen. Vgl. Robinson, Pal., Halle 42, III, 104, Anm. 1.

[4] Vgl. Nöldeke in Z. D. M. G. XXV, 259.

[5] Hieron. quaest. ad Gen. 17, 30.

[6] Vgl. Jud. 3, 1 (t. Lat.). S. Robinson l. c. III, 118 ff., Ritter, Erdkunde XIV, 987.

[7] A. Scholz, (Jer. Würzb. 80, S. 534) nimmt in Anlehnung an Jer. 48, 34 den Wadi Numêre als östliche Grenze an und glaubt, dass sich westlich das edomitische Gebiet am toten Meere hinauf bis in die Gegend südlich von Hebron erstreckt habe. Vgl. Jos. ant. V, 1, 22.

[8] So Kautzsch bei Riehm I, 305, Wolf. B. bei H. P.[2] IV, 40.

Allein der Beweis für diese Behauptung muss als vollständig missglückt bezeichnet werden [1].

Das Klima dieses Landes ist das einer Berglandschaft und sticht nach den Berichten der Reisenden, namentlich wenn man von Norden kommt, sehr vorteilhaft gegen die drückende, ungesunde Luft des Ghor ab [2]. Der Grundstock des Gebirges besteht aus Porphyr, der mit Sandstein in einer zerrissenen, zerklüfteten Formation überlagert ist. Der höchste Gipfel des Gebirges, der Hor, erhebt sich zu einer Höhe von 3446 Fuss [3]. Während die Berge westlich von der Arabah so wüste und unfruchtbar sind, dass Seetzen dieses Gebiet „das ödeste und unfruchtbarste vielleicht in der Welt“ nannte, ist der Charakter dieses östlichen Berglandes ein ganz anderer. Die Reisenden schildern es als ein, wenn auch vernachlässigtes und schwach bevölkertes, so

---

[1] Man beruft sich auf Gen. 14, 6, Deut. 33, 2, Jos. 15, 1 und Ri. 5, 4. Allein aus der erten Stelle folgt für die Frage gar nichts. Jos. 15, 1 (ebenso Num. 34, 3) wird nur gesagt, dass die Grenze Judas אל גבול אדום die Wüste Zin sein solle, d. h. die nördliche Hälfte der Arabah mit den westlich davon gelegenen Bergen (Vgl. Riess, bibl. Geogr., Freiburg 1872, S. 93 III). In Deut. 33, 2 und Ri. 5, 4 endlich haben wir eine poetische Schilderung der Erscheinung Jahweh's auf Sinai vor uns, im Deut. unter dem Bilde des Sonnenaufganges im O., im Richterbuche unter dem Bilde eines aus dem Gebirge Seir aufsteigenden Gewitters. Da die Israeliten vom Westen her zum Sinai zogen, so würden die beiden Stellen eher für die traditionelle Ansicht sich anführen lassen, wenn man solchen poetischen Schilderungen überhaupt für die geographische Ortsbestimmung entscheidenden Wert beilegen dürfte. Dagegen macht allein die Umgehung von Edom durch die Israeliten (Num. 21, 4, Deut. 2, 1) die Lage im O. der Arabah — wenigstens für jene Zeit schon — „unzweifelhaft“ (Vgl. Ritter XIV, 1082). Möglich ist es allerdings immerhin, dass die Edomiter zur Zeit des Wüstenzuges der Israeliten auch einen Teil der Berge westlich von der Arabah eingenommen hatten, mochten sie dieselben vielleicht auch nur als Weidegründe benutzen. Vgl. Deut. 1, 44. Doch ist hier besser mit LXX, Pesch., Vulg. בְּשֵׂעִיר עַד חָרְמָה zu lesen und der Ausdruck von einer blossen Angabe der Richtung der Verfolgung zu erklären.

[2] Vgl. Burkhardt, Syrien S. 1067 ff.

[3] Schubert, Reisen II, 415.

[4] Rosenmüller, Altertumsk. II, 1 S. 126. Das dürfte wohl in Verbindung mit der privativen Erklärung des נוּם in Gen. 27, 39 der tiefere Grund der Aufstellung der oben Anm. 1 besprochenen Hypothese sein.

doch schönes und fruchtbares Land[1]. Dass es früher reichlich angebaut war, davon sahen die Reisenden noch mancherlei Spuren, wie die Reste von Stützmauern zur Festhaltung des Erdreiches für Terrassenkultur, an den Bergabhängen Steinhaufen, die aus den Saatfeldern geworfen wurden, von Strecke zu Strecke Zisternen, Überreste von Kanälen, die Ruinen befestigter Höfe, die Spuren von Felderabteilungen und Gartenmauern[2]. Demnach war ein Haupterwerbszweig der Edomiter der Ackerbau. Dazu eignete sich das Land vorzüglich für den Weinbau, der nach Num. 20, 17 auch thatsächlich von seinen Bewohnern gepflegt wurde, wie auch die Weinkelter als Verzierung der Münzen von Bosrah erscheint[3]. Dass stellenweise auch Viehzucht getrieben wurde, ist wegen des gebirgigen Charakters des Landes vorauszusetzen, wenn auch positive Nachrichten darüber fehlen. Auch Bergbau scheint getrieben zu sein[4]. Die Haupterwerbsquelle aber war neben dem Ackerbau der Karawanenhandel. Aus ihm stammten die grossen Reichtümer Petras, von denen wir allerdings erst aus nabatäischer Zeit Nachrichten haben[5]. Wir sind aber zu dem Rückschlusse auf die frühere Zeit berechtigt, weil zwei uralte wichtige Handelsstrassen Edom berührten, die eine, die grosse Karawanenstrasse von Damaskus nach dem älamitischen Golf und Arabien, seiner ganzen Länge nach, da sie sich am Westrande der syrisch-arabischen Wüste hinzog, die andere, von Ägypten, bezw. Gaza, über Petra und Dumah nach dem persischen Meerbusen führende, seiner Breite nach. So waren die Edomiter auch in der Lage, die Produkte ihres Landes günstig absetzen zu können. Dass sie Seehandel von Esjongeber und Elath aus trieben, lässt sich zwar nicht nachweisen, dürfte aber grosse Wahrscheinlichkeit haben[6]. Die bedeutendsten edomitischen Städte waren Elath und Esjongeber am Golf von Aqabah, Sela in dem jetzigen Wadi Musâ, einem

---

[1] Vgl. Robinson l. c. III, 103.

[2] Vgl. Ritter XIV, 1008.

[3] Vgl. Del. Ies.[4] S. 598.

[4] Hieron. Onomast. s. v. Faenon. Vgl. C. G. Flade, de re metallica Midianitarum, Edomitarum et Phoenicum, I Lips. s. a. 4.

[5] Diod. Sic. XIX, 95. Vgl. Robinson l. c. III, 111 u. 114 f.

[6] Vgl. I Kön. 1, 26, II Chron. 8, 17 f., I Kön. 22, 49.

Seitenthale der Arabah, Bosrah und Phunon zwischen Sela und dem toten Meere und Maon, einige Meilen östlich von Sela[1].

Die ältesten Bewohner Edoms waren die Choriter. Über ihre Abstammung ist nichts bekannt. Als Esau mit den Seinen sich in jenen Bergen niederliess[2], wurden dieselben wohl nicht ganz ausgerottet, der Rest von ihnen verschmolz sich vielmehr mit den Eindringlingen[3]. Da Esau sich vorher auch schon mit zwei Hethiterinnen verheiratet hatte[4], so darf der frühe Götzendienst dieses Volkes nicht auffallen[5]. Nach Jos. ant. XV, 7, 9 hiess ihr Nationalgott *Koζé*. Die Richtigkeit dieser Angabe wird bestätigt durch die in den keilinschriftlichen Dokumenten sich findenden Eigennamen edomitischer Könige wie Qauschgabri zur Zeit Asarhaddons und Qauschmalaka zur Zeit Assurbanipals[6]. Wie die Juden, so teilten sich auch die Edomiter in einzelne Stämme, deren Häupter אלופים genannt wurden. Diesen Stammesfürsten lag die Wahl des Königs ob[7].

Der erste Zusammenstoss der Edomiter mit den Juden fand schon in der Zeit des Moses statt. Damals zeigte es sich schon, dass die Eifersucht zwischen den Stammvätern auch auf die

---

[1] Noch einige sonst unbekannte edomitische Städte werden genannt. Gen. 36, 32—39.

[2] Dies geschah nicht erst nach Jakobs Rückkehr aus Haran (Kautzsch bei Riehm, I, 305), sondern schon vorher, Gen. 32, 4. Gen. 36, 6 f. steht hiermit nicht im Widerspruch, da die frühere Niederlassung in Seir ein zeitweiliges Nomadisieren in Palästina durchaus nicht ausschloss.

[3] So dürfte auch Deut. 2, 22 zu erklären sein. Vgl. Gen. 36, 2 (für הַחִוִּי ist zu lesen הַחֹרִי, wie v. 24 vgl. mit 20 fordert), Gen. 36, 12 vgl. mit 22. Kautzsch (Riehm I, 640) vermutet in den bei Hi. 24, 5 ff. und c. 30 geschilderten herabgekommenen Stämmen Reste der Choriter. Vgl. dagegen Delitzsch Job[2] S. 391.

[4] Gen. 26, 34.

[5] Vgl. I Kön. 11, 1 u. 2, II Chron. 8, 17 f., I Kön. 22, 49.

[6] Del. Paradies S. 295. Vgl. גַּבְרִיאֵל und אֱלוֹמֶלֶךְ. Vgl. die Namen *Κοστόβαρος* und *Κοσβάρακος* des Josephus und der griechischen Inschriften.

[7] Vgl. Js. 34, 12 und Del. dazu. So hebt sich der scheinbare Widerspruch zwischen Gen. 36, 40 ff. und 36, 15 ff. „Jene (Liste) ist genealogisch-historisch, diese geographisch-statistisch“. (Dillm. bei Del. N. C. z. Gen. Lpzg. 87, S. 434.)

beiderseitigen Nachkommen übergegangen war. Die Edomiter schlugen den Israeliten die erbetene Erlaubnis des Durchzuges durch ihr Land ab[1], so dass diese, da sie nach Gottes Willen dem Brudervolke nicht mit bewaffneter Hand entgegentreten sollten[2], genötigt waren, das Edomiterland zu umgehen. Ihr König war damals höchst wahrscheinlich der Gen. 36, 39 erwähnte Hadar[3], da er dort die Reihe der Könige schliesst, sein Tod nicht wie bei den übrigen berichtet, aber der Name seiner Frau, sowie deren Vaters und Grossvaters genannt wird. Als die Israeliten dann das edomitische Gebiet umgangen hatten und im Osten, wo Edom sehr leicht zugänglich ist, vorüberzogen, hüteten sie sich vor weiteren Feindseligkeiten, verkauften vielmehr den Israeliten sogar Lebensmittel[4].

Seitdem hat Edom „immerfort seinen Zorn genährt und seinen Groll bewahrt“[5]. Namentlich benutzte es stets die Zeit, wo mächtige Völker Israel gegenüberstanden, um sich diesen anzuschliessen, und seinen Hass gegen den Erbfeind zu befriedigen.

Von Mosis Zeit bis auf Saul erfahren wir aus der h. Schrift nichts über die Edomiter. Aus den ägyptischen Denkmälern aber ist zu entnehmen, dass Ramses III., der erste König der 20. Dynastie, bei Gelegenheit eines Kriegszuges nach Osten auch das Gebirge Seir durch einen Streifzug heimsuchte[6]. Mit Israel gerieten sie zum ersten Male unter Saul in Krieg. Sie unterlagen[7]. Vollständig niedergeworfen wurden sie durch David. In der Schlacht im Salzthale (el Ghor) fielen 18000 Mann von ihnen[8]. Während eines sechsmonatlichen Aufenthaltes in Edom

---

[1] Num. 20, 14 ff.

[2] Deut. 2, 5. 6.

[3] I Chron. I, 50: Hadad. Vgl. auch dort v. 51: אֲלוּפַת.

[4] Deut. 2, 29. So scheint sich am einfachsten der scheinbare Widerspruch zwischen dieser Stelle und Num. 20, 18 zu heben. Vgl. Hengstenberg, Beiträge III, 284.

[5] Am. 1, 11.

[6] Vgl. Ed. Meyer, Gesch. d. Altert., Stuttg. 84, I, 317.

[7] I Sam. 14, 47.

[8] Vgl. II Sam. 8, 13, I Chron. 18, 12, Ps. 60, 2. Über die scheinbare Diskrepanz siehe Keil zu II Sam. 8, 13. Doch scheint die Korrektur des ארם zu אדם (Movers) wahrscheinlicher, als die von Keil vorgeschlagene Hinzufügung von ויך את אדם.

unter Joabs Kommando machten die Israeliten dann die ganze männliche Bevölkerung Edoms, soweit sie ihnen in die Hände fiel, nieder[1], unterwarfen das ganze Land und sicherten es durch zurückgelassene Besatzungen[2]. Der edomitische Prinz Hadad wurde aber von einigen treuen Dienern seines Vaters gerettet, die ihn nach Ägypten brachten. Der Pharao nahm die Flüchtlinge gastfreundlich auf und wies ihnen Wohnung und Land zum Unterhalte an. Später gab er Hadad die Schwester seiner Gemahlin Tachpenes zur Frau[3]. Zu Schelomoh's Zeit kehrte Hadad nach Edom zurück, um einen Aufstand zu organisieren[4]. Der Plan muss aber entweder nicht ausgeführt, oder misslungen sein, da Schelomoh noch von Elath aus seine Ophirfahrten unternehmen konnte[5], wie auch Edom unter Joschaphath keinen König, sondern einen Statthalter hatte[6], und der Abfall unter Joram so erzählt wird, dass er als erster erscheint[7]. Als Schischak auf Anstiften Jarobam's gegen Rechabam zog, eroberte er auch Edom, wie er in der Liste seiner Eroberungen berichtet[8]. Doch ist wohl Edom so wenig wie Juda von den Ägyptern besetzt gehalten worden, und nach ihrem Abzuge in dem alten Abhängigkeitsverhältnis zu Juda geblieben. Als nach Achabs Tode die Moabiter von Israel abfielen, unternahmen die Edomiter wahrscheinlich gleichzeitig mit Achazjah, der allein der König

---

[1] Vgl. I Kön. 11, 15 f., O. Meissner in Z. f. d. ges. luth. Th. u. K. 62, S. 221.

[2] II Sam. 8, 14.

[3] I Kön. 11, 18—20.

[4] I Kön. 11, 21 f. vgl. mit 14 und 25. Über die Zusätze der LXX zu v. 20 vgl. Keil, Kommentar 139 Anm. 1.

[5] I Kön. 9, 26 ff., II Chron. 9, 10.

[6] I Kön. 22, 48.

[7] II Kön. 8, 20, II Chron. 21,8. E. Meyer (l. c. 370 u. 392) nimmt an, dass der Aufstand Erfolg hatte, aber erst in der späteren Zeit der Regierung Schelomoh's stattfand, sowie dass Joschaphath die Edomiter wieder unterwarf. Allein gegen die erste Annahme spricht I Kön. 11, 21 und die zweite ist ein unerwiesenes Postulat. Ebenso willkürlich ist die von Calmet (diss. II), Wirceburgi 1789, p. 555) vorgetragene Meinung, dass nur der nordöstliche Teil von Edom unter Hadad abgefallen, der Süden unter jüdischer Herrschaft geblieben sei.

[8] Leps. D. III, 252, N. 56. Vgl. I Kön. 14, 25 f., II Chron. 12, 2—9.

von Israel sein kann, von dem Mescha[1] in der Inschrift der Stele von Dibon berichtet, dass ihn „Khamosch vor seinem Angesichte vertrieben habe", wahrscheinlich auf Veranlassung des judäischen Königs einen Zug gegen Moab, wurden aber von Mescha zurückgeworfen. Hierauf verbanden sie sich mit diesem und den Ammonitern zu dem II. Chron. c. 20 berichteten Überfall Jerusalems[2], der aber infolge der ausbrechenden Uneinigkeit der Verbündeten scheiterte, indem die Moabiter und Ammoniter über die Edomiter herfielen und dieselben niedermachten, dann aber auch gegen einander das Schwert wandten[3]. Die Edomiter müssen sich sofort dem Joschaphath wieder unterworfen haben, da sie bei seinem und Joram's von Israel Zuge gegen Mescha als Hülfstruppen mit ihrem Könige erscheinen[4]. Aber schon unter Joschaphaths Sohne Joram machten sie sich von der judäischen Herrschaft frei und wählten sich einen selbständigen König[5]. Trotz aller Anstrengungen konnte Joram sie nicht wieder unterwerfen. Ja, er wurde von ihnen umzingelt und konnte sich nur mit genauer Not in der Nacht durchschlagen. Als dann die Philister und Araber gegen Joram zogen, Jerusalem eroberten und die königliche Familie gefangen wegführten, waren sie dabei[6]. König Amasjah unterwarf sie erst wieder[7]. Doch war diese Unterwerfung entweder nicht vollständig oder die

---

[1] Es dürfte wohl besser in II Kön. 3, 4 nach LXX מושע zu lesen und die Form als Part. Hi. von ישע zu erklären sein.

[2] Die hier genannten ישבי הר שעיר können nur die eigentlichen Edomiter sein. V. 2 ist statt des sinnlosen מארם zu lesen מאדם, v. 1 statt der zweimal genannten עמונים entweder einmal אדם oder, was wahrscheinlicher ist, an zweiter Stelle statt מהעמונים nach LXX מהמעונים. Vgl. Schlottmann (Riehm. II, 985) und Keil z. St.

[3] II Chron. 20, 23.

[4] II Kön. 3, 9. Die eingehende Begründung dieses Zusammenhanges der Begebenheiten durch Schlottmann s. in St. u. Kr. 71, S. 587 ff.

[5] II Kön. 8, 20 ff., II Chron. 21, 8 ff.

[6] II Chron. 21, 16. 17. Sie fallen unter die ערבים אשר על־יד כושים. Denn da unter den כושים die Ägypter zu verstehen sind, welche damals unter einer kuschitischen Dynastie standen, so haben wir unter den ערבים die südlich und südwestlich von Palästina wohnenden Völkerschaften zu verstehen. Bestätigt wird dies durch Jo. 4, 12 und Am. 1, 11 (vgl. 1, 6. 9).

[7] Vgl. § 9.

Edomiter haben sich gleich wieder frei gemacht. Denn erst Uzzijah brachte Elath an Juda zurück und befestigte es[1]. Von dieser Zeit an bis auf Achaz scheinen sie judäischer Vasallenstaat geblieben zu sein. Bei Gelegenheit des syrisch-ephraimitischen Krieges aber machten sie sich abermals frei und unternahmen einen Einfall nach Judäa[2]. Sie hatten aber nur die Herren gewechselt, da sie nach einer Inschrift Tiglath Pileser's diesem haben Tribut zahlen müssen[3]. Unter Sargon verweigerten sie diesen, wurden aber jedenfalls sofort wieder unterworfen, da sie noch unter Sargon wieder Tribut zahlten[4]. Zur Zeit Sanherib's scheinen sie sich unter ihrem König Aburammu wieder empört zu haben, indes abermals vergeblich[5]. Asarhaddon befestigte die assyrische Oberhoheit über Edom[6]. Im 7. Jahrhundert wurde Edom stark und blühend, musste sich aber Nebukadnezar unterwerfen[7]. In rohester Weise brach der alte Nationalhass gegen die Juden noch einmal bei der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer hervor[8]. Nach der Deportation der Judäer nahmen sie den Süden Judäa's in Besitz[9]. Wahrscheinlich wurden sie zu dieser Ausdehnung nach NW. durch die Nabatäer genötigt, die wir am Ende des vierten Jahrhunderts in dem alten Edomiterlande finden[10]. Seit dieser Zeit fiel unter den Namen Idumaea auch der südliche Teil von Palästina, zum Unterschiede von dem alten Edomiterland ἡ ἄνω Ἰδουμαία genannt[11]. Aus den nächsten Jahrhunderten vor dem makkabäischen Aufstande fehlen uns Nachrichten über die Edomiter. Sie teilten

---

[1] II Kön. 14, 22, II Chron. 26, 2.

[2] II Chron. 28, 17.

[3] E. Meyer l. c. S. 452.

[4] E. Meyer l. c. S. 458. 460.

[5] Schrader, K. A. T.[2] 171, 28.

[6] E. Meyer l. c. S. 475.

[7] Vgl. Jer. 3. 6.

[8] Klagel. 4, 21 ff., Ez. 25, 12 ff., c. 35, Ps. 137, 7. Nach III Esdr. 4, 45 sollen es sogar gerade die Edomiter gewesen sein, welche den Tempel zu Jerusalem anzündeten.

[9] Ez. 35, 10 ff., 36, 5. Vgl. I Macc. 5, 65.

[10] Vgl. Droysen, Gesch. des Hellenismus, 2. A., II. 2 S. 55 ff.

[11] Jos. b. Jud. IV, 9, 9.

wahrscheinlich das Schicksal ihrer Nachbaren und waren wie diese zunächst den Ptolemäern, darauf den Seleuziden unterthan.

Von Judas dem Makkabäer wurden sie mit Erfolg bekriegt [1]. Er nahm ihnen Hebron und die von dieser Stadt abhängigen Ortschaften wieder ab. Johannes Hyrkanus unterwarf sie dann vollständig, zwang sie zur Beschneidung und verleibte ihr Gebiet dem jüdischen Staate ein, mit dem sie seitdem alle Schicksale teilten [2]. Die Regierung führte ein jüdischer Statthalter. Im Jahre 47 wurde einer derselben, Antipater, von Caesar zum Prokurator von Palästina ernannt. Sein Sohn war Herodes der Grosse, der gegen Ende des Jahres 40 vom römischen Senate den Königstitel erhielt.

Seinen Untergang hat das edomitische Volk mit dem jüdischen gefunden. Da sie nämlich seit ihrem Anschluss an den jüdischen Staat zu fanatischen Juden geworden waren, folgten sie in der Stärke von 20000 Mann schon vor der Belagerung Jerusalems (im Winter 67/68) einem Rufe um Hülfe seitens der Zeloten und wüteten mit diesen schrecklich unter den Anhängern der pharisäisch-aristokratischen Partei [3]. Nachdem sie die Herrschaft der zelotischen Partei gesichert hatten, kehrten sie nach Hause zurück. Da aber ihr Land von Simon dem Gerasener mit seinem Raubgesindel, sowie zur selben Zeit von Cerealis, einem Unterfeldherrn des Vespasian, entsetzlich verwüstet wurde, flohen die meisten Edomiter, auch die Weiber und Kinder, nach Jerusalem [4]. Dort entzweiten sie sich aber mit den Zeloten. Es kam zwischen diesen auf der einen, und ihnen und dem Volke auf der andern Seite zu einem heftigen Strassenkampfe. Diesen führten sie zwar anfangs mit Glück, schliesslich aber sahen sie kein Mittel mehr, sich und das Volk gegen Johannes von Gischala zu retten, als Simon den Gerasener herbeizurufen und mit seinen Horden in die Stadt aufzunehmen [5]. Als in der belagerten Stadt die Not immer grösser wurde, beschlossen die Idumäer, sich den

---

[1] I Macc. 5, 3. 65, II Macc. 10, 16 ff., Jos. ant. XII, 8, 6.

[2] Jos. ant. XIII, 9, 1, XV, 7, 9, b. Jud. IV, 5, 5.

[3] Jos. IV, 4, 3, IV, 6, 1.

[4] Jos. b. Jud. IV, 9, 5—10.

[5] Jos. b. Jud. IV, 9, 11.

Römern zu ergeben. Die Unterhandlungen mit diesen hatten zwar Erfolg, die Ausführung des Planes wurde aber durch Simon vereitelt[1]. Gleichwohl gelang es einigen zu entkommen. Diese wurden von den Römern verschont. Die Mehrzahl aber fand während der Belagerung den Tod durch Hunger, Krankheiten und das Schwert. Diejenigen, welche bei der Eroberung noch übrig waren, teilten das Schicksal der Juden[2]. So verschwand das idumäische Volk aus der Geschichte. Denn die mit den gefangenen Juden als Sklaven Verkauften wurden zu diesen gerechnet, und die wenigen im Lande Zurückgebliebenen vermischten sich jedenfalls mit den umwohnenden arabischen Stämmen.

§ 3.

Die Kontroverse über das Zeitalter Obadjah's im allgemeinen.

Bei der Untersuchung über das Zeitalter Obadjah's lassen uns die nächstliegenden Quellen vollständig im Stich. Denn die Aufschrift enthält über den Propheten nichts, als seinen Namen, und in den übrigen Schriften des A. T. wird er nicht erwähnt. Die traditionellen Nachrichten bieten uns auch keinen sicheren Anhaltspunkt, da sie verhältnismässig später Zeit entstammen und wohl allesamt auf die wenig zuverlässigen[3] jüdischen Rabbiner zurückgeführt werden müssen. Wir sind also für unsere Untersuchung lediglich auf die innere Beschaffenheit unserer Prophetie angewiesen, und da kommt in Betracht die Auffassung der Verse 10—16, in denen offenbar von einer oder zwei Eroberungen Jerusalems die Rede ist, und das Verhältnis zu den Propheten Joel, Amos und Jirmejah, die sich enge mit Obadjah berühren.

Aus diesem sparsamen Fliessen der Quellen, sowie aus der Kürze der Schrift erklärt sich die grosse Diskrepanz betreffs der Datierung. Die Ansichten schwanken zwischen der Zeit Joram's von Juda und der Ptolemäerzeit. Die meisten der alten

---

[1] Jos. b. Jud. VI, 8, 2.

[2] Jos. b. Jud. VI, 9, 2. 3.

[3] Vgl. a Lap. p. 350.

Interpreten Obadjah's sprechen sich nicht näher über sein Zeitalter aus[1]. Der h. Hieronymus verlegt ihn im Prolog zu seinem Kommentar zwar im Anschlusse an die jüdische Tradition in die Zeit des Achab-Joram. Doch ist er sich über die Frage nicht klar geworden, da er in seiner Erklärung von Hos. I, 1 den Hoschea, Jeschajah, Joel, Amos, Obadjah, Jonah und Michah als *σύγχρονοι* bezeichnet. In seiner Erklärung von Ob. 11 scheint er ihn sogar in die Chaldäerzeit zu verlegen. Die mittelalterlichen Exegeten schweigen entweder ganz über die Zeit (z. B. Hugo v. St. Victor), weil ihnen die ins Extrem getriebene Allegorese für solche Fragen kein Interesse liess, oder sie wiederholen kritiklos die vom h. Hieronymus erwähnte Tradition[2]. Von den jüdischen Exegeten des Mittelalters verlegen ihn in die Zeit des Achab und der Izebel Raschi[3] und D. Kimchi, während Abenezra sich zweifelnd zu dieser Ansicht äussert und ihn zu einem Zeitgenossen des Jirmejah macht.

Im allgemeinen wurde diese Ansicht des Abenezra später die herrschende[4], weil man stets von der Voraussetzung ausging, Obadjah rede in V. 10—16 von der Eroberung Jerusalems durch die Chaldäer und in V. 17–21 von der Rückkehr aus dem Exil. Zwar haben schon ältere Exegeten eine frühere Datierung versucht und ihn in die Zeit des Achaz verlegt[5]. Doch ist die Frage in eingehender Weise erst in unserem Jahrhundert besprochen. Während manche Kritiker bei der einmal traditionell gewordenen Zeit des Jirmejah stehen blieben, entschieden sich

---

[1] Ephr., Theod. M., Theod. v. Cyr., Cyr. Al.

[2] Remig. Antiss., Rup. Tuit., Alb. M. Dieselbe Ansicht vertrat Barhebr.

[3] Er schreibt zu Ob. 1: עובדיא שדר בין שני רשעים אחאב ואיזבל. (Ob., qui habitabat inter duos malefactores, Achab et Jzebel.) Derselben Ansicht huldigte Abarbarnel später.

[4] So Luther, Reuter, Tarnov, Calmet, Schnurrer, Jahn, Rosenmüller, Hendew, Theiner, Maurer, J. M. A. Scholz, Allioli, Winer, Henderson, Ewald. In neuester Zeit: Seydel, de Wette-Schrader, Meyrick, Stähelin, Bleek-Wellhausen, Gross, A. Scholz, Johannes, Riehm-Brandt.

[5] Paul. de Pal., Nat. Al., Vitringa, Huetius, Buddeus, Carpzov. Vgl. Buddeus, hist. eccl. vet. test., Halae 1752, t. II p. 485 f. So auch Küper und Köhler.

angesehene Gelehrte für die Zeit Joram's[1], andere für die Zeit des Joasch[2], andere des Amasjah-Uzzijah[3], während wiederum andere ihn zu einem Zeitgenossen des Chaggai und Zecharjah machen[4] oder ihn gar in die Zeit der Ptolemäer versetzen[5].

§ 4.

Die Einheit der Prophetie.

Durch Eichhorn ist behauptet worden, dass V. 17—21 ein Zusatz aus späterer Zeit seien, dass „ein Jude aus der Zeit des Alexander Jannäus ... die Triumphe der Makkabäer über die Edomiter angehängt habe". Als Beweis führt er an, dass Obadjah bei den Edomitern stehen geblieben sein würde, während in diesem Schlusse auch andere Völker hineingezogen seien Allein in V. 15 ist der Übergang zu anderen Völkern schon vorbereitet. Benary[6] hat auch schon richtig gegen diese Hypothese bemerkt, dass sie schon deshalb unannehmbar sei, weil V. 16 keinen passenden Schluss ergebe, stellte aber dann seinerseits die Ansicht auf, dass V. 19—21 ein späterer Zusatz seien, weil V. 18 b einen passenden Schluss ergebe, und weil V. 19—21 einer weiteren Ausführung von V. 17 b ähnlich sehen. Aber V. 21 ergiebt einen noch viel besseren Schluss[7], die Phrase כי יהוה דבר findet sich auch anderswo mitten in der Rede[8] und ist gerade in V. 18 sehr gut angebracht[9]. Auch kann man nicht sagen, dass V. 19—21 eine reine Ausführung von V. 17 b sei, wie besonders V. 21 lehrt.

---

[1] Hofmann (Schr.-bew. S. 529), Delitzsch, Kleinert, Keil, Landquist, Kaulen, Orelli, Trochon, Bruston, Vigouroux (man. bibl. II, 622 ff.) u. a.

[2] Bunsen (Bibelw. II, 753), Vaihinger.

[3] Jaeger, Hesselberg, Haevern., Casp., Hengstenb., Schegg, Reinke, Loch, Kusznitzki, Zschokke, Knabenbauer, Cornely u. a

[4] Reuss u. Kuenen.

[5] Hitzig-Steiner, Böttcher (Lehrgeb. II, § 45, vgl. § 36).

[6] Ztschr. f. wiss. Krit. 1836, II, S. 854 ff.

[7] Vgl. Jo. 4, 21, Mi. 4, 7.

[8] Vgl. Jes. 24, 3; 40, 5 und Del.[4] dazu.

[9] Vgl. die Erklärung des Verses.

Viele Kritiker haben ferner behauptet, die erste Hälfte des Obadjah, V. 2 - 9, sei die Reproduktion einer Stelle eines älteren, unbekannten Propheten[1]. Diese Ansicht muss von vornherein misstrauisch machen, da sie sofort als reine Verlegenheitshypothese erscheint[2]. Zudem fehlt jede gesicherte Analogie für grössere Abschnitte der h. Schrift. Die für die Hypothese vorgebrachten Gründe aber entbehren jeglicher Beweiskraft.

Man hat zunächst gesagt, dass die erste Hälfte der Prophetie durch „Inhalt, Sprache und Farbe klar auf einen älteren Propheten hinweisen". (Ew.) Allein abgesehen davon, dass diesem Momente bei dem geringen Umfange der Prophetie des Obadjah überhaupt nur wenig Beweiskraft beigelegt werden kann, ist es nicht recht ersichtlich, woraus sich dieses so „klar" ergeben soll. Denn der Inhalt des zweiten Teiles ist durchaus nicht so heterogen, dass er uns hierzu nötigte, da ja Strafandrohung und Heilsverkündigung sich bei den Propheten stets enge berühren und — wie sich zeigen wird — beides hier wohl motiviert ist. Kuenen beruft sich darauf, dass nach V. 1 und 7 die Feinde Heiden seien, während nach V. 15 f. das Gericht von Jahweh ausgehe, und nach V. 17—19 und 21 von Israel vollzogen werde. Als ob ein Gericht durch die Heiden nicht auch von Jahweh ausginge, und als ob die Schilderung von zwei Gerichten über Edom auch notwendig zwei Verfasser haben müsste! Weiter stützt sich Kuenen darauf, dass in V. 1—9 Hoffart als Edoms Sünde hingestellt werde, in V. 10 ff. sein verräterisches Betragen gegen Juda, sowie dass in V. 1—9 nur von einer Erniedrigung, nicht von einer Vertilgung Edoms die Rede sei, während in V. 10 ff. ein strengeres Gericht in Aussicht gestellt würde. Als ob eine Strafe nicht für zwei Sünden erfolgen, und als ob nach einem milderen Gerichte nicht später noch ein strengeres nachfolgen könnte! Übrigens beruhen die zwei letzten Gründe Kuenen's auf durchaus schiefer Erklärung der einschlägigen Verse. Vgl. die Erklärung derselben. Die behauptete

[1] Augusti (Einl. § 222), Krahmer, Movers (Zeitschr. f. Phil. u. kath. Theol. 1834, S. 100 ff.), Meier, Ewald, Graf (zu Jer. 49, 7), Seydel, Schwally (d. Reden Jer. gegen die Heiden, Giessen 88, S. 35), Kuenen, Cornill.

[2] Vgl. S. 50 f.

sprachliche Verschiedenheit des ersten und zweiten Teiles lässt sich nicht nachweisen. Kein einziges späteres Wort, keine einzige spätere Form unterscheidet den zweiten vom ersten Teile. Dagegen spricht für die Einheit die wie in der ganzen Schrift, so namentlich in dem für jünger ausgegebenen zweiten Teile sich findende defektive Schreibung. Die Berufung auf die „Farbe" der Darstellung verdient keine Beachtung, da sie auf puren Subjektivismus hinausläuft.

Ferner hat man daraus, dass Jirmejah nur die erste Hälfte Obadjah's benutzt habe, geschlossen, dass ihm die zweite Hälfte noch nicht vorgelegen habe. Einem solchen argumentum ex silentio ist an sich schon nicht gerade viel Bedeutung beizulegen [1]. Zudem schloss aber der Zweck des Jirmejah die durchgehende Benutzung dieser zweiten Hälfte aus. Denn die bei der Eroberung Jerusalems durch die Philister und Araber unter Beteiligung der Edomiter begangenen Frevel, V. 10—11, gehörten zu Jirmejah's Zeit schon einer fernen Vergangenheit an. Die Warnung, V. 12—14, konnte er nicht benutzen, weil seine Rede nicht an die Edomiter gehalten ist. Dass er dann auch die diese Warnung begründenden Verse 15—16 nicht herübernahm, kann nicht mehr auffallen. Zudem waren sie wegen der Parallelsetzung der früheren Vergehen mit der zukünftigen Strafe in der vorliegenden Form ebenso wenig für ihn geeignet wie V. 10—11. Die Verse 17 ff. endlich schlossen durch ihren Inhalt als Heilsverkündigung eine Benutzung aus, weil diese Jirmejah in seinen Weissagungen gegen (nicht an) die auswärtigen Völker (c. 46—51) durchaus fern liegt. Übrigens scheint Jer. 49, 12 an Ob. 16 anzuklingen.

Dass zwischen Ob. 2—9 und Joel keine Beziehungen vorliegen, erklärt sich genügend durch den Inhalt dieser Verse. Denn dieselben kündigen den Edomitern die Unabwendbarkeit ihres Unterganges an ohne Beziehung auf Israel. Deshalb konnte sie Joel in seinen Reden an Israel nicht eingehend berücksichtigen [2]). Dagegen setzt er in der Benutzung bei V. 10 sofort

---

[1] Vgl. das Verhältnis von Jer. 48 zu Jes. c. 15 und 16, wo auch einzelne Teile, besondert Jes. 16, 1—5 unbenutzt geblieben sind.

[2] Eine kurze Zusammenfassung von Ob. 2—9 kann man in ויאדום למדבר שממה תהיה, Jo. 4, 19, finden.

ein, weil von diesem Verse an Edom in seinen Beziehungen zu Israel geschildert wird, wie auch schon Ob. 1 in Jo. 4, 9 nachklingt.

Weiter sollen in Ob. 1 die Worte כה אמר אדני יהוה לאדום, weil sonst ohne Zusammenhang mit dem Folgenden stehend, dieses als Rede eines älteren Propheten einführen. Allein die Worte können auch in der postulierten älteren Vorlage nicht gefehlt haben, weil sonst das Folgende unverständlich wäre (יגליה). Zudem verlieren sie alles Auffallende, wenn sie als zu der ganzen Prophetie gehörend, noch mehr wenn sie als Einleitung der Busspredigt an Edom gefasst werden.

Während so sich keiner der gegen die Einheit der Prophetie vorgebrachten Gründe als stichhaltig erweist, spricht zu Gunsten der Einheit, dass die ganze Schrift getragen wird von einer höheren Einheit, der Einheit des Zweckes, dem sich alles unterordnet[1]), sowie dass alle Teile der Prophetie, Vers mit Vers und Satz mit Satz so enge verkittet sind, dass sich das Ganze zu einer unzerreissbaren Kette gestaltet, aus der nicht ein Glied weggenommen werden kann ohne Aufhebung des ganzen Zusammenhaltes. Ausser dem, wie die Erklärung zeigen wird, ausgezeichneten logischen Zusammenhang, verweise ich auf die gegenseitigen Beziehungen der einzelnen Teile im Gedanken und Ausdruck. Zum Erweise diene folgende Übersicht.

V. 1. בגוים	V. 2. בגוים
V. 2. בזוי אתה מאד . . .	V. 10. תכסך בושה
V. 3. השיאך	V. 7. השיאוך
V. 4. אם וגו'	V. 5. אם וגו'[2]
V. 5. איך וגו'	V. 6. איך וגו'
V. 7. אין תבונה בו . . .	V. 8. והאבדתי ח'מ' ותבונה מ'ע'
V. 8. מהר עשו (vgl. V. 6 נעשו)	V. 19 u. 21. הר עשו (vgl. V. 18 לבית עשו)
V. 9. יכרת איש	V. 10. ונכרת לעולם
	V. 14. להכרית את־פ'
V. 10. מחמס	V. 11. Ausführung.
אחיך	V. 12. אחיך
א'יעקב	V. 17. בית יעקב, V. 18 desgl.

[1] Vgl. § 9 und die Erklärung.

[2] Vgl. die Erklärung der zwei Verse.

V. 11.	ביום ע׳	V. 12.	בי׳ נכרו — ביום אחיך בי׳ צרה בי׳ אבדם- (vgl. V. 13, 14 u. 15)
	נכרים		נכרו
	באו שערו	V. 13.	אל תבוא בשער עמי
	גם אתה	V. 13.	גם אתה
	ביום שבות זרים חילו .	V. 13.	ואל תשלחנא וגו׳
	ועל ירושלם ידו גורל[1] .	V. 20.	גלות ירושלם
V. 12.	אל תרא ב׳[2]	V. 13.	ואל תרא ב
V. 14.	פליטיו	V. 17.	פליטה
V. 14.	ואל תסגיר שרידיו . .	V. 18.	ולא־יהיה שריד
V. 15.	כאשר וגו׳	V. 16.	כאשר וגו׳
V. 16.	על הר קדשי	V. 17.	ובהר ציון, V. 21 desgl.
V. 16.	והיו כלא ה׳	V. 17.	תהיה פ׳
V. 17.	וירשו וגו׳	V. 19.	וירשו וגו׳ 2 mal, V. 20 ירשו
V. 19.	הנגב	V. 20.	ערי הנגב

Eine solche Beschaffenheit der Prophetie kann unmöglich das Resultat einer Kompilation sein, ist durchaus unerklärlich, wenn nicht die ganze Schrift zu einer Zeit von einem Manne als ein Werk aus einem Gusse verfasst worden ist.

§ 5.

Obadjah's Verhältnis zu Jirmejah.

Bei nur oberflächlicher Vergleichung der Prophetie des Obadjah und Jirmejah (49, 7—22) über Edom drängt sich jedem die Überzeugung auf, dass zwischen den beiden Prophetien ein Abhängigkeitsverhältnis notwendig bestehen muss. Schon der h. Hieronymus hat das erkannt. Er hält Obadjah für ursprünglich und von Jirmejah benutzt[3]. In den übrigen Kommentaren der patristischen Zeit findet das Verhältnis der zwei Propheten keine Erwähnung. Auch im Mittelalter wird es weder von christlichen noch von jüdischen Exegeten näher besprochen, ebensowenig in der Reformationszeit. Der Grund dürfte in dem

[1] Vgl. auch noch die Gegenüberstellung Edoms und der גוים in V. 11 sowie in V. 15.

[2] Vgl. den durchaus parallelen Bau der Verse 12, 13, 14.

[3] Prolog in Ob.

engen Inspirationsbegriff dieser Zeit zu suchen sein[1]. Erst in neuerer Zeit ist das anscheinend so naheliegende Problem einer eingehenden Diskussion unterworfen.

Die Ansichten der Kritiker gehen in drei Richtungen auseinander. Bei weitem die Mehrzahl hält Obadjah für ursprünglich[2]. Die für diese Ansicht vorgebrachten Gründe schienen nach den eingehenden Untersuchungen Maurer's und namentlich Caspari's allgemein als zwingend anerkannt zu sein, so dass Schegg in seinem Kommentar die Hoffnung aussprechen konnte, dass weitere Erörterungen dieser Frage nicht mehr notwendig sein würden. Sagar Ewald und Graf konnten sich dem Gewicht der für diese Meinung sprechenden Gründe nicht entziehen, suchten sich aber der Konsequenz durch die Statuierung der beiderseitigen Benutzung eines älteren Propheten zu entziehen[3]. In neuester Zeit ist aber die Ursprünglichkeit des Jirmejah wieder vielfach verteidigt[4], ohne dass es indes gelungen wäre, die von den Verteidigern der Originalität des Obadjah vorgebrachten Gründe auch nur in etwa zu erschüttern.

Seit Caspari werden von diesen in der Regel die folgenden allgemeinen Gründe angeführt:

1) Nach der Gewohnheit des Jirmejah, die älteren Schriften über dieselben Gegenstände in seinen Prophetien zu verwenden[5], ist a priori anzunehmen, dass er auch den Obadjah benutzt hat. Unterstützt wird dieser Analogieschluss dadurch, dass unsere Weissagung gegen Edom bei Jirmejah mitten zwischen Weissagungen gegen auswärtige Völker steht, die aus anderen Pro-

---

[1] Vgl. Calvin S. 403.

[2] C. a. Lap., Schnurr., Jahn, Eichh., Vaup., Hendew., Rosenm., Maur., Köhl., Jaeg., Haevern., Casp., Henders , Herbst-W., Del., Hengstenb., Schegg, Pusey, Naegelsb., Kleinert, Kusznitzki, Meyrick, Stähelin, Bruston, Keil, Kaulen, Knabenb., Zschokke, Cornely.

[3] Vgl. über diese Hypothese § 4.

[4] Fritzsche (Schenkel V, 282), Stähelin, Bleek-Wellh., de Wette-Schrader, Hitzig-Steiner, A. Scholz (Jer. S. 538), Joh., Vatke-Preiss, Riehm-Brandt, Reuss[2]. So früher schon Sanctius, Calmet, Venema, Plum, Berth., Theiner, v. Cölln (bibl. Th. I, 55), Credner (Jo. S. 81), Ackermann, Allioli. Zeddel hielt sogar Jirmejah für den Verfasser der Prophetie des Obadjah.

[5] Vgl. Kaulen, Einl. § 366, und die dort zitierte Litteratur.

pheten entnommen sind[1]. Der von Joh. (S. 8) hiergegen vorgebrachte Einwand, dass man, wofern unser Schluss zuträfe, auch annehmen müsse, dass bei den Weissagungen Jirmejah's gegen Qedar und Elam (c. 49, 28 ff.) ältere Prophetien zu grunde lägen, würde nur dann zutreffen, wenn wir wirklich andere Prophetien hätten, die mit den angeführten Abschnitten des Jirmejah sich enge genug berührten, um ein Abhängigkeitsverhältnis statuieren zu können. Weiter erhebt Joh. die Schwierigkeit, dass die Anlehnungen Jirmejah's an frühere Propheten nicht in wörtlichen Zitaten beständen, sondern dass nur dieselben prophetischen Gedanken bald deutlicher, bald leiser wiederklängen. Die Behauptung ist zu bestreiten. Vgl. Jer. 49, 3 b mit Am. I, 15, Jer. 49, 27 mit Am. I, 4, Jer. 20, 10 a und Ps. 31, 14. Übrigens kann man auch Ob. 2—9 bei Jer. 49 nicht gerade ein wörtliches Zitat im strengsten Sinne nennen. Eine fernere Schwierigkeit findet Joh. in „der Verstärkung der Strafandrohung" Jirmejah's bei Obadjah. Allein bei Obadjah liegt durchaus nicht die Ankündigung eines gänzlichen Unterganges der Edomiter vor. Vgl. die Erklärung der Verse 12, 18, 21.

2) Was von Jer. 49, 7—22 nicht auch in Ob. sich findet, kehrt auch sonst oft bei ihm wieder. Was dagegen Jirmejah mit Obadjah gemeinsam hat, kommt sonst nicht mehr bei ihm vor, erscheint somit als fremdartig. Gegenüber diesem Argument führt Joh. (S. 10) eine Reihe von Stellen an, welche erhärten sollen, dass von dem Jirmejah mit Obadjah Gemeinsamen sich auch anderswo bei Jirmejah etwas finde. Von diesen Stellen können zunächst Ob. 3 b vgl. mit Jer. 49, 16, Ob. 8 vgl. mit Jer. 49, 7 selbstverständlich nicht in Betracht kommen. Genügende Beziehungen sind nicht zu finden zwischen Ob. 3 b und Jer. 21, 13, zwischen Ob. 7 und Jer. 38, 9; 11, 19; 12, 6. Die Berührung von Ob. 7 und Jer. 20, 10 beschränkt sich auf den Ausdruck אנשי שלומ, der an beiden Stellen aus Ps. 41, 10 geflossen sein dürfte. Bei Jer. 25, 15 liegt es viel näher, an Jes. 51, 17, als an Ob. 16 zu denken. Es bleibt somit von

[1] Vgl. Jer c. 47 mit Jes. 14, 28—32, Jer. 48, 3—38 mit Jes. 15, 2—7 und 16, 7—11, Jer. 49, 1—7 mit Am. 1, 3—5, Jer. c. 50 und 51 mit Jes. 13, 1—14, 23.

allen durch Joh. zusammengetragenen Stellen nur Jer. 38, 22 vgl. mit Ob. 7 übrig. Diesem einen Anklang in drei Worten kann ich aber nicht eine solche Bedeutung beilegen, dass er geeignet wäre, unser Argument umzustossen. Vgl. übrigens S. 25, Anm. 1.

3) Das beiden Propheten Gemeinsame bildet bei Obadjah ein „wohlgeordnetes, zusammenhängendes Ganzes mit innerlich notwendigem Fortschritt und gleichartiger Gestaltung“ [1], während es bei Jirmejah durch die ganze Weissagung gegen Edom zerstreut ist. Es erscheint darum bei Obadjah als ursprünglich. Verstärkt wird dieses Argument durch das zwischen den Abschnitten Jes. 15, 2—7 und 16, 7—11 einerseits und Jer. c. 48 andererseits obwaltende Verhältnis. Wenn Joh. diesem Beweispunkte dadurch begegnen will, dass er eine gute Disposition der Weissagung Jirmejah's gegen Edom nachzuweisen sucht, so berührt das unser Argument durchaus nicht, da es sich nur um das den beiden Propheten Gemeinsame handeln kann.

4) Wie der äussere Zusammenhang, so ist auch der innere bei Obadjah ein engerer, als bei Jirmejah. Bei Zammenfügung von Fremdem und Eigenem bleibt naturgemäss die Fuge stets bestehen, und bei scharfer Musterung auch sichtbar. Umgekehrt würde es dagegen schlechterdings unerklärlich sein, dass ein Kompilator einzelne aus einer anderen Stelle herausgerissene Sätze so enge mit einander hätte verbinden können, wie uns die Verkettung bei Obadjah entgegentritt [2].

Auch bei der Einzelvergleichung der den beiden Prophetien gemeinsamen Sätze und Ausdrücke stellt sich durchweg Obadjah als das Original, Jirmejah als Kopie heraus [3].

Ob. 1 — Jer. 49, 14. [4] Ob. hat שמעתי, Jer. שמעתי. Offenbar ist letzteres eine Erklärung des mehrdeutigen Ausdrucks

---

[1] Sogar Kuenen gesteht: „Daarentgegen is de gedachtengang in Ob. 1—9 regelmatig en dus, naar alle waarschijnlijkheid, ook oorspronkelijk“ (S. 368), sc. sich enger an das supponierte ältere Original anschliessend.

[2] Vgl. S. 17 f.

[3] Vgl. die tabellarischen Zusammenstellungen der verwandten Stellen bei Casp. S. 6 f. und Meyrick S. 563.

[4] Eine Beziehung zwischen Ob. 1 und Jer. 49, 7a vermag ich nicht anzuerkennen.

des Ob. Auf שלוח (Jer.) und שלח (Ob.) lege ich kein Gewicht (LXX: ἐξαπέστειλε — ἀπέστειλε)[1]. Eine offenbare Verflachung und Abschwächung des prägnanten, lebhaften קומו ונקומה עליה למלחמה Obadjah's liegt aber in dem התקבצו ובאו עליה למלחמה des Jirmejah, ganz dessen breitem, redseligem Stile entsprechend, während darin, dass bei Jer. deutlich der Bote als redend erscheint, wiederum eine Erklärung der Dunkelheit des Ob. vorliegt. Ferner ist der allgemeine Ausdruck בגוים bei Jer. 49, 14a auffallend zu einer Zeit, wo das Übergewicht der Chaldäer sich schon erdrückend geltend gemacht hatte, und es nicht mehr zweifelhaft sein konnte, durch welches Volk das von ihm angekündigte Gericht über Edom werde vollzogen werden, eine Inkongruenz, die sich durch Annahme einer Herübernahme aus Obadjah ungezwungen erklären würde.

Ob. 2 — Jer. 49, 15. Dem bei Jer. hinzugefügten כי ist keine Bedeutung beizulegen, da es kritisch nicht gesichert ist[2]. Dagegen erscheint das בזוי באדם des Jer. gegenüber dem בזוי אתה נאד des Ob. als Emendation zu gunsten des parallelen בגוים.

Ob. 3 und 4 — Jer. 49, 16. Bei Jer. finden sich die zwei Verse Obadjah's in einen Vers zusammengezogen und zwar in einerseits gekürzter, andererseits aber auch erweiterter Gestalt. Die Erweiterung durch תפלצתך dürfte ihren Grund in der Herstellung des Parallelismus haben[3]. Hitzig-Steiner legen besonders grosses Gewicht auf das Fehlen dieses Wortes bei Obadjah. Allein es ist viel begreiflicher, dass Jirmejah das Wort hinzugefügt hat, als dass es Obadjah ausgelassen hätte, wenn er es in seiner Vorlage gelesen hätte, da doch wohl, was Hitzig-St. und Graf allerdings nicht anzunehmen scheinen, Obadjah als Hebräer

---

[1] Joh. liest bei Jer. mit LXX שְׁלַח, behält aber bei Ob. trotz LXX שְׁלַח bei. So gewinnt er die Prämissen für seine Folgerung, dass Obadjah das Schwerere in das Leichtere geändert habe. — A. Scholz (l. c. S. 538) behauptet, ohne den Beweis zu erbringen, ציר sei aus Jes. 18, 2.

[2] Gegen Jaeg., Casp., Keil u. a. Bei LXX fehlt es.

[3] שכני בחגוי הסלע . . . . . תפלצתך
תפשי מרום גבעה . . . . זדון לבך

das Wort verstanden haben muss. Viel näher würde es liegen, mit Rücksicht auf die Versionen das Wort für korrumpiert zu halten[1]. אתך statt des einfachen Suffixes, sowie die Hinzufügung des Artikels zu סלע entspricht ganz der breiten Redeweise des Jirmejah. Joh. (zu V. 3) meint, Ob. habe den Artikel von הסלע weggelassen zwecks Hineintragens einer Anspielung auf Sela (Petra). Allein diese liesse sich in הסלע des Jer. auch finden. Ob man sie aber finden will, das ist lediglich Geschmackssache. Das תפשי מרום גבעה bei Jer. erklärt das dunklere מרים שבתו[1] des Ob. Wenn Jirmejah dann von Ob. 4 den Passus ואם בין כוכבים שים קנך weglässt, so ist der Grund wohl in dem Zwecke der Vermeidung der starken Hyperbel zu suchen. Obgleich nun aber in dem so gestalteten Gedanken כי תגביה כנשר קנך eine konkrete Raumvorstellung nicht mehr vorliegt, behält Jer. trotzdem משם bei, ein Umstand, der auch wohl kaum

---

[1] LXX *παιγνία*, Targ. טפשותך (stultitia tua), Pesch. עולך (iniquitas tua). Die Übersetzung von Aq., Theod. (*ὑπερηφανία*, *ἀλαζοσύνη* — משקלותא), Symm. (*ἀλαζονεία* — שבהריותא) und — nach letzterem wohl — Hier. (arrogantia tua) scheinen lediglich aus dem parallelen זדון לבך erschlossen zu sein. Ich schlage vor zu lesen תִּפְלָאתְךָ = תִּפְלָתְךָ („Deine Thorheit"). Die Verwechselung von צ und א würde in der Quadratschrift, in der althebräischen und auch in der alten aegyptisch-aramäischen Schrift leicht gewesen sein. Bezüglich der scriptio plena von â auch im Inlaut vgl. II Sam. 10, 17 (חֵלָאמָה), II Sam. 11, 2 (הַמְּלָאכִים), Neh. 13, 16 (דָּאג). Über die oftmalige scriptio plena des Part. Act. Kal der Verba ע״ו vgl. Ges. [25] § 72, Anm. 1. Unterstützt werden dürfte diese Konjektur durch תפלה in Jer. 23, 13. Dass LXX an dieser Stelle ein anderes Wort (*φρικτά*) haben, darf nicht auffallen, da „die Übersetzung des Jer. gern in den Ausdrücken bei Wiedergabe der nämlichen hebräischen Wörter wechselt". (A. Scholz „Der M. T. und die LXX-Übers. d. B. Jeremias, Regensburg 1875, S. 14.) Auch würde die offenbare Schwierigkeit des überlieferten Textes des Buches Jer. schwinden. Keine Übersetzung hat diese bis jetzt zu beseitigen vermocht, weder Hitzig's, Graf's, Kuenen's u. a. „Schrecken über dich!", noch Keil's, Scholz' u. a. „Die Furcht vor dir". Denn der Ausruf erscheint im Kontext unmotiviert, und die objektive Fassung des Suffixes ist durch das parallele זדון לבך ausgeschlossen. Schwally (l. c. S. 35) will תפלצתך einfach tilgen, eine allerdings bequeme, aber in anbetracht der Versionen durchaus unberechtigte Manier, einer Schwierigkeit aus dem Wege zu gehen.

[2] So zu lesen! Vgl. die Erkl. zu V. 3.

für seine Originalität sprechen dürfte. Die Konstruktion הגביה שים קנך bei Ob. 4 klingt in der analogen Konstruktion von Jer. 49, 8 הינמקו לשבת nach. Doch tritt hier durch ל die Konstruktion deutlicher hervor, als bei Ob. In תפשי scheint in anbetracht der Gewohnheit des Jer., in seinen Zitaten ähnlich klingende Worte, auch wenn er sonst abweicht, beizubehalten, das שבתו des Ob. nachzutönen, wenigstens ist dieses in Ansehung der erwähnten Gewohnheit des Jer. ungleich wahrscheinlicher, als die umgekehrte Annahme von Joh.

Ob. 5 u. 6 — Jer. 49, 9 u. 10. Bei Ob. ist der Gedanke offenbar stärker, der Ausdruck lebhafter — man beachte nur den zweimaligen durch איך eingeleiteten Ausruf —, die Form kunstvoller. Hier eine lebhafte Frage, dort eine prosaische Affirmation[1]. Wenn Joh. sich darauf beruft, dass bei Ob. der Parallelismus zerstört werde, so ist es mir nicht ersichtlich, dass hierin ein Moment zu gunsten der Originalität des Jer. liegen soll. Es ist im Gegenteil viel leichter zu begreifen, dass ein Dichter ein zu verwendendes Zitat in die genaue poetische Form bringt, als dass er umgekehrt die poetische Form zerstört, wie Joh. Obadjah vorwirft. Zudem sind aber auch bei Ob. die Glieder der Verse 5 und 6 durchaus parallel. Der Parallelismus ist nur insofern der Form nach nicht ganz streng durchgeführt, als das zu V. 6 parallele Glied איך נבמרו als Ausruf eingeschaltet ist. Aber gerade dieser Umstand spricht wieder gerade für die Ursprünglichkeit Obadjah's. Das שדדי des Ob. lässt Jer. zu gunsten der Feinheit des Parallelismus weg, während er לילה beibehält, es aber in breiter prosaischer Weise zu dem ganzen Ausdruck als Zeitbestimmung zieht. (בלילה). Statt des von Ob. gebrauchten Verbums גנב gebraucht er dann השחית, weil es ihm nicht, wie Obadjah, darauf ankommt, die Beraubung Edoms zu schildern. Er will vielmehr zeigen, dass die Edomiter selbst ihren Untergang finden. Daher auch die eine Folge des unmittelbar Vorhergehenden darstellende Erweiterung ונחבה לא יוכל.

[1] Joh. will die Nachsätze der zwei Bedingungssätze des Jer. als Fragen fassen, weil ה interrogativum im Hebräischen oft fehle. Allein wohl nur die Vergleichung mit Obadjah würde zu dieser Auffassung veranlassen können. Um so weniger ist es zulässig, auf Grund derselben Auffassung gar die Originalität des Jer. aus der Stelle folgern zu wollen.

Die in der Unbestimmtheit des Subjekts liegende Dunkelheit von Ob. 6 entfernt Jer., indem er Gott zum Subjekt der Handlung macht. Der Form nach erscheint der kurze kräftige Ausruf Ob. 6 durchaus originell gegenüber der breiten, matten Darstellung in Jer. 49, 10. Statt des singulären und zweideutigen נצפנין des Ob. setzt Jer. מסתרין, das ebenfalls seltene und zweideutige בצה ersetzt er durch das landläuffge גלה, während doch die Form נבצו in נחבה wiederklingt, wie das ausgefallene השחיתו in שדדי. Statt נחפשו setzt Jer. חפשתי ganz entsprechend seiner oben erwähnten Gewohnheit.

Ob 8. — Jer. 49, 7b[1]. V. 8 steht bei Obadjah im engsten Zusammenhange mit dem Vorhergehenden und Folgenden, wie die Erklärung zeigen wird. Bei Jirmejah dagegen erscheint der Gedanke so unvermittelt und abrupt an die Spitze gestellt, dass es höchst auffallend wäre, wofern ihm nicht die Schrift des Obadjah vorgelegen hätte. Es hat die Stelle bei Jirmejah ganz das Aussehen, als ob dieser Gedanke aus der ihm bekannten Prophetie Obadjah's über Edom ihm gerade zuerst eingefallen sei, als er die eigene Weissagung über Edom schrieb.

Ob. 9 — Jer. 49, 22. Auch hier ist der Ausdruck bei Obadjah kürzer und markiger. Die poetische Apostrophe an Theman fehlt bei Jirmejah[2].

---

[1] Wenn man in Jer. 38, 22 eine Beziehung auf Ob. 7 finden will (Scholz, Hitz.-St., Joh. u. a.), so ist man auch hier gezwungen, die Originalität auf der Seite Obadjah's zu suchen. Dafür spricht die kräftige asyndetische Fassung bei ihm השיאוך יכלו לך (Jer. ויכלו). Ebenso weist darauf in Ansehung der oben erwähnten Gewohnheit Jirmejah's der Ausdruck הסיתוך statt השיאוך bei Ob. Weiteres bei Jaeg. S. 12 f.

Nach Joh. soll ferner לחמך ישימו תחתך Ob. 7 auf Jer. 11, 19 ruhen. Die Behauptung stützt sich aber — ob Jer. 11, 19 richtig gefasst sei, bleibe dahingestellt — auf die falsche Voraussetzung, dass לחמך und מזור Subjekts- und Prädikatsakkusativ seien und dass מזור hier notwendig = Wunde sein müsse.

[2] Joh. findet in den Versen 7 b, 8 und 9 des Ob. eine Erweiterung von Jer. 49, 7. Wie das bezüglich V. 9 der Fall sein könnte, ist nicht ersichtlich. Möglich wäre es nur, wenn man ihn als Folge des Vorhergehenden fasste. Der Mangel an Einsicht pflegt aber in schweren Gefahren nicht zu entmutigen, sondern eher zu ermutigen, weil eben infolge des Einsichtsmangels die Gefahr nicht in ihrer ganzen Grösse durchschaut wird.

Ob. 16 — Jer. 49, 12. Eine Beziehung zwischen diesen zwei Versen ist zwar nicht notwendig zuzugeben, da sich anderwärts genug Parallelstellen für das gebrauchte Bild finden[1]. Weil jedoch in dem ganzen Abschnitte des Jer. Beziehungen zu Ob. obwalten, so liegt es immerhin nahe, dieses auch für unsere Stelle anzunehmen. Die Originalität ist jedoch dann abermals auf der Seite Obadjah's. Das von ihm gebrauchte einfache שתה wird von Jer. durch den Zusatz הכוס erklärt, während das schildernde ולעג als überflüssig weggefallen ist. Der Vers würde bei Jer. als eine spezielle Anwendung des allgemeinen Gedankens in Ob. 16 erscheinen, während die allgemeine Fassung Obadjah's in אין נשפטם לשתות noch nachklänge[2].

So erscheinen alle Stellen bei Obadjah kürzer und rascher, kühner und lebhafter, schwerer und abgebrochener, als bei Jirmejah. Ich muss es deshalb auch nach den neuen Versuchen, die Ursprünglichkeit des Jirmejah darzuthun, als ein gesichertes Resultat der Kritik ansehen, dass Jirmejah den Obadjah benutzt hat.

§ 6.

Obadjah's Verhältnis zu Joel und Amos.

Wie Obadjah und Jirmejah, so berühren sich auch Obadjah und Joel nicht nur in den Gedanken, sondern auch im Wortlaute so enge, dass ein Abhängigkeitsverhältnis beider allgemein anerkannt wird. Auch diese Frage ist erst in neuerer Zeit einer eingehenden Untersuchung unterzogen worden. Lange Zeit galt Joel als ursprünglich[3], erst seit der Mitte unseres Jahrhunderts ist die entgegengesetzte Ansicht vielfach vertreten worden[4].

Die für Joel's Ursprünglichkeit vorgebrachten Gründe sind nicht beweisend. Man hat gesagt, Joel trage durchaus das Ge-

---

[1] Vgl. Jes. 51, 17; Hab. 2, 16; Hi. 21, 20; Ps. 60,5; 75, 9; Prov. 26, 6 u. a.

[2] Vielleicht dürfte in Jer. 49, 8 der Ausdruck איד עשו unter Einfluss des dreimaligen ביום אידך Ob. 13 gewählt sein und Jer. 49, 22 כנשר durch das Bild in Ob. 4 hervorgerufen sein.

[3] Jaeger, Haevernick, Movers (l. c. 119), Herbst-W., Casp., Hengstenb., Steiner (Schenkel IV, 344), Riehm-Brandt, Reuss u. a.

[4] Hofmann (Schr.-bew. 529), Schegg, Del., Kusznitzki, Naegelsb. (Jer. 330), Joh., Bruston, Kaulen, Keil, Kuenen u. a.

präge der Originalität und könne deshalb den Obadjah nicht benutzt haben. Aber Joel's Originalität kann, trotzdem er den Obadjah berücksichtigt, gar wohl festgehalten werden, ebensogut, wie z. B. die Originalität einer Predigt trotz zahlreicher Schriftzitate. Zudem ist kein Prophet in dem Sinne originell, dass sich nicht Anklänge an seine Vorgänger bei ihm fänden, da „alle Propheten, einer nach dem Vorgange des andern weissagten“ [1]. Ebensowenig Beweiskraft hat das aus seiner Stellung im Kanon geschöpfte Argument [2]. Dass endlich bei Joel Beziehungen auf nicht wenige spätere Propheten sich finden, beweist an sich nicht viel bezüglich seines Verhältnisses zu Obadjah und könnte höchstens zur Unterstützung eines anderweitig zu erweisenden Abhängigkeitsverhältnisses des Obadjah angeführt werden.

Dagegen sprechen für Obadjah's Ursprünglichkeit die gewichtigsten Gründe. Obadjah behandelt in aller Kürze ein eng umschriebenes Thema. Darum ist es schon von vornherein sehr unwahrscheinlich, dass er so viele Gedanken und Ausdrücke von Joel entlehnt haben sollte. Umgekehrt „musste es jenem nahe liegen, mit dem obadjahnischen Stoff zugleich obadjahnische Weissagungsworte in den umfassenderen, inhaltsreicheren Kreis seiner Prophetie hineinzuziehen“ [3],

Bei Vergleichung jener Parallelstellen aus den zwei Prophetien, in welchen die Berührung eine so enge ist, dass aus ihnen ein Schluss auf die Ursprünglichkeit des einen oder andern zulässig erscheint, muss das Urteil durchweg zu gunsten Obadja's ausfallen. Ob. 10 findet seine Erklärung durch Jo. 4, 19. Es wäre absolut unverständlich, wie ein späterer Schriftsteller den an sich so klaren und durchsichtigen Gedanken des Joel in der knappen, änigmatischen Form des Ob. sollte wiedergegeben haben. Ebenso erklärt Jo. 4, 2b, 3. 5 f. Ob. 11. Die Ob. 11 ausgesprochene und V. 20 vorausgesetzte Wegführung von Gefangenen wird hier nicht nur klar ausgesprochen, sondern auch detailliert geschildert. Der Ausdruck והיה קדש Ob. 17 wird bei Joel weiter entwickelt und erläutert durch den ganzen Vers 4, 17.

---

[1] Pesikta de-Rab Kahana, 125b (bei Del. Jes.[4] S. 69.)

[2] Vgl. § 8 a. E.

[3] Del. S. 101.

Endlich berühren sich die zwei Prophetien in dem Schlussgedanken sehr enge. Aber auch hier ist der Gedanke bei Joel ausführlicher und klarer. Ausser diesen hauptsächlichsten Parallelen findet sich noch eine Menge von Berührungen in einzelnen Wendungen und Ausdrücken [1], im Gebrauch derselben Bilder [2] und klangvollen Schlüsse [3]. Alles dieses kann unmöglich Zufall sein. Da aber aus andern Gründen die Ursprünglichkeit des Obadjah's gesichert ist, so müssen diese Berührungen bei Joel durch Benutzung des Obadjah erklärt werden, nicht zwar, als ob Joel die Prophetie des Obadjah vor sich gehabt und ausgeschrieben hätte. Die Sache dürfte vielmehr — und ebenso bei Jirmejah — so zu erklären sein, dass er die Prophetie des Obadjah im Gedächtnis hatte und seine eigene Prophetie mit Gedanken und Wendungen jener durchsetzte, in ähnlicher Weise, wie ein guter Prediger von der ganzen h. Schrift Gebrauch macht.

Für die Ursprünglichkeit Obadjah's spricht weiter, dass Joel in seiner Prophetie schon einen fortgeschritteneren Zustand des alttestamentlichen Offenbarungsinhaltes darstellt. Während nämlich bei Obadjah der יום יהוה nur einfach als ein Tag der Strafe für die Heiden hingestellt wird, von dem an das Heil Israels datiere, giebt Joel schon eine eingehende, grausige Schilderung dieses Schreckenstages [4]. Gerade diese Schilderung hätte Obadjah aber wunderbar schön benutzen können, ja er würde ihre Benutzung, wenn sie ihm schon vorgelegen hätte, wohl kaum haben umgehen können. Erwähnung verdient auch der von Delitzsch (S. 101) angeführte Grund, dass es wahrscheinlicher sei, dass die Weissagungslitteratur mit der Behandlung eines so speziellen Themas, wie das Obadjah's ist, als eines so umfassenden, wie das des Joel ist, begonnen habe, wie auch kaum ein naturgemässerer Anfang der alttestamentlichen Prophetie gedacht werden könne, als dieses einzelne fliegende Blatt über Edom.

---

[1] Vgl. die Zusammenstellungen in den Kommentaren, am vollständigsten bei Jaeg. S. 47 f. und Joh. S. 5.

[2] Vgl. Ob. 4a mit Jo. 2, 9c, Ob. 18 mit Joh. I, 19, II, 3. 5.

[3] Vgl. מלחמה als Schlusswort Ob. 1, Jo. 2, 5. 7; 4, 9, לעולם Ob. 10, Jo. 2, 26. 27.

[4] Jo. 3, 3. 4; 4, 9 ff.

Wird schon durch alle diese Gründe die Ursprünglichkeit des Obadjah zu höchsten Wahrscheinlichkeit erhoben, so gelangen wir zur positiver Sicherheit durch die förmliche Zitation von Ob. 17 bei Jo. 3, 5, indem Joel hier nach Anführung des obadjahnischen Ausspruches ובהר ציון תהיה פליטה hinzufügt כאשר אמר יהוה. Dieses Zitat muss aus Obadjah genommen sein, da es sich sonst in der h. Schrift nicht findet. Ewald sogar konzediert, dass Joel hier einen fremden Ausspruch förmlich zitiere, rekurriert aber auch hier auf einen früheren unbekannten Propheten. Aber dieses bequeme Auskunftsmittel würde nach jeder gesunden Hermeneutik nur dann zulässig sein, wenn es aus anderen Gründen unmöglich wäre, dass Joel nach Obadjah gelebt hätte. Joh. hält mit A. Scholz[1] Jes. 37, 32 für die Grundstelle, muss aber dann eine zweimalige Vertauschung von מן und ב, sowie die Verwandlung des תצא in תהיה und ein Aufgeben des Rhythmus der Grundstelle postulieren. Da liegt es doch viel näher, an Ob. 7 zu denken, zumal die hiergegen vorgebrachten Gründe nichts beweisen. Denn dass Ob. 17 neben anderen Zitaten aus Jeschajah stände, ist ein durch die von Joh. angeführten Stellen Jeschajah's nicht erwiesenes Postulat. Weiterhin erscheint Joh. der Zusatz ובירושלם bei Joel unerklärlich, wenn Ob. 17 als Grundstelle angenommen wird. Allein es kann doch nicht zugegeben werden, dass in einem Verse, in dem sich Joel an einen anderen Propheten anlehnt, nun auch jedes einzelne Wort anders woher genommen sein müsste. Zudem hat der Zusatz Joels ganz das Aussehen einer Erklärung des בהר ציון bei Ob. 17[2] Zu der von Joh. auch hier betonten Verwischung des Parallelismus bei Ob. vgl. S. 24.

Ebenso unzulässig ist die Ansicht[3], dass Joel mit כאשר אמר יהוה auf die ihm selbst zu teil gewordene Offenbarung Gottes hinweise[4]. Denn der mit כי eingeleitete Satz Joels

---

[1] Joel S. 6 u. 72.

[2] Vielleicht ist es auch eine in den Text hineingeratene Glosse. Vgl. übrigens auch Jo. 4, 16.

[3] Hengstenberg (I, 395), Meyrick u. a.

[4] Völlig nichtssagend ist Hengstenberg's Berufung auf Jes. 1, 20; 40, 5; 58, 14, da diese Stellen nur für die dort gebrauchte Formel כי פי יהוה דבר in betracht kommen können.

בהר ציון ובירושלם תהיה פליטה hebt sich ganz deutlich ab von der an Joel ergangenen Offenbarung, sowohl von dem unmittelbar Vorhergehenden, dessen Begründung er ist, als von dem unmittelbar Folgenden, worin eine Folgerung aus dem Zitat gezogen wird. Zudem wird כאשר אמר יהוה nie in der Weise wie נאם יהוה oder כי יהוה דבר zur Hinweisung auf die an den Verfasser selbst ergangene göttliche Offenbarung gebraucht[1], weist vielmehr stets auf ein früheres bekanntes Gotteswort zurück[2].

Bei weitem nicht so enge wie mit Joel sind die Berührungen Obadjah's mit Amos. Zwar finden sich zahlreiche Anklänge in einzelnen Gedanken, Wendungen und Ausdrücken, so dass es immerhin sehr wahrscheinlich ist, dass ein Prophet den andern gelesen hat. Doch sind die Berührungen nirgends so enge, dass aus ihnen betreffs der Ursprünglichkeit des einen oder andern ein auch nur einigermassen wahrscheinlicher Schluss möglich wäre. Die bemerkenswertesten Parallelen sind Ob. 10 — Am. 1, 11, Ob. 14 — Am. 1, 6. 9, Ob. 19 — Am. 9, 12[3]. Wer aber aus den Parallelstellen der zwei Propheten ein Abhängigkeitsverhältnis derselben erschliessen will, muss die Ursprünglichkeit Obadjah's annehmen. Dazu nötigt das Verhältnis des Joel und Amos. Denn Joel hat den Obadjah berücksichtigt, wird aber selbst von Amos benutzt. Das beweist, abgesehen von allen anderen Parallelen[4], allein Am. 1, 2 vgl. mit Jo. 4, 16. Denn dass bei Amos an dieser Stelle ein Zitat vorliegt, muss jeder zugeben, der unbefangen die zwei Stellen im Zusammenhange liest. Nach der Schilderung des Tages des Herrn, an dem „Sonne und Mond verdunkelt werden, und die Sterne ihren Glanz verlieren", folgen bei Joel die Worte: „Und Jahweh von Zion her brüllet er, und von Jerusalem her lässt er erschallen seine Stimme" ganz naturgemäss, und ebenso natürlich schliessen sich dann die mit ו consecutivum eingeleiteten Worte „und es beben Himmel und Erde" als Folge an. Dagegen beginnt Amos ganz abrupt mit jenen Worten seine Prophetie. Dadurch und durch den weit

[1] Vgl. Cornely II, 2 p. 556.

[2] Vgl. Ex. 17, 10; Num. 23, 30; II Chron. 21, 17.

[3] Vgl. das sehr vollständige Verzeichnis bei Joh. S. 7.

[4] Vgl. die Zusammenstellung bei Jaeger S. 46 f.

loseren Zusammenhang mit dem Folgenden erscheinen sie sofort als ein Zitat, das Amos als Text seiner prophetischen Predigt vorsetzte[1]. Hat Amos aber den Joel benutzt, so auch den Obadjah, wenn wir einmal ein Abhängigkeitsverhältnis der zwei Propheten statuieren wollen.

Sind schon die Beziehungen zwischen Obadjah und Amos zweifelhafter Natur, so gilt dieses noch viel mehr bezüglich der auch wohl herangezogenen[2] Prophetie des Ezechiel (c. 35) und des Ps. 137. Eine Vergleichung zeigt, dass der behauptete Parallelismus mit Obadjah lediglich darin besteht, dass auch hier Edom ein Strafgericht angekündigt wird, und zwar hier unzweifelhaft nach der Eroberung Jerusalems durch die Chaldäer. Dagegen sind die Berührungen im Wortlaut so geringfügig, dass von einem Abhängigkeitsverhältnis nicht die Rede sein kann. Für die Zeitbestimmung Obadjah's sind diese Stellen darum völlig wertlos[3].

§ 7.

Die Auffassung der Verse 10—16.

Eine weitere Handhabe für die Zeitbestimmung des Obadjah bieten uns die Verse 10—16. Aber gerade in der Auffassung dieser Verse gehen die Ansichten der Kritiker sehr auseinander. Der Grund scheint mir darin zu suchen zu sein, dass man stets von der Annahme ausging, der ganze Abschnitt beziehe sich auf dasselbe Ereignis und demgemäss entweder alles von der Zu-

---

[1] Die Ursprünglichkeit des Joel wird fast allgemein von den Kritikern anerkannt. So Eichhorn, Jaeg., Haevern., Rosenm., Credner, Movers, Umbreit, Ew., Del., Hengstenb., Pusey, Schmoller, Wünsche, Meyr., Kaulen u. a.

Dem gegenüber haben Merx (Joel, Halle 79) und A. Scholz (Joel, Würzb. 85) die schon von W. Vatke (Bibl. Theol., 1835, S. 462) vorgebrachte Ansicht erneuert, dass Joel. von Amos abhängig sei, in notwendiger Konsequenz ihrer Ansicht über die Zeit des Joel. Vgl. dagegen Knabenbauer S. 189—94 und Hitzig-St. S. 73 f.

[2] S. die Zusammenstellung bei Meyrick S. 563. Zur Charakterisierung dient die angeführte Parallele Ob. 18 — Ez. 35, 7.

[3] Als ganz missglückt muss der Versuch Vaihinger's angesehen werden, die Ps. 74, 79, 42, 43, 44, 60, 61, 83 und 84 zur Bestimmung der Zeit Obadjah's heranzuziehen.

kunft[1] oder alles von der Vergangenheit[2] erklärte, während schon die einfach grammatische Analyse zeigt, dass die Verse z. T. sich auf die Vergangenheit, z. T. auf die Gegenwart oder allernächste Zukunft, z. T. auf die fernere Zukunft beziehen. Das erste gilt von V. 10a, 11, 15b und 16a, das zweite von den Versen 12—14, das dritte von den Versen 10b, 15a und 16b.

In V. 10 bezieht sich מחמס אחיך יעקב offenbar auf die Vergangenheit, indem der Prophet dadurch die folgende Strafankündigung begründet. Dasselbe gilt von V. 11, der die Sünde Edoms weiter ausmalt. In V. 15 und 16 folgert der Prophet ebenso aus Edoms Frevel gegen das Bundesvolk die Strafe, welche es nach dem Rechte der Talion treffen wird, und sagt dieselbe voraus als ein Glied des grossen Völkergerichts, des יום יהוה. Trotzdem diese Auffassung bei der Klarheit des Zusammenhanges und des Wortlautes, wenn man nicht mit dem Vorurteile an die Verse herantritt, dass dieselben sich notwendig auf die chaldäische Katastrophe beziehen mussten, als die einzig naturgemässe erscheint, hat bis in die neueste Zeit die schon im Altertum[3]) vertretene Meinung ihre Vertreter gefunden, dass die Präterita in den zitierten Versen ideell zu fassen und der ganze Abschnitt von der Zukunft zu verstehen sei. Ganz besonders hat Casp. diese Ansicht eingehend zu begründen versucht. Er wurde zu dieser Auffassung gedrängt, weil er einerseits richtig erkannte, dass die Auffassung der Verse 12—14 von der Vergangenheit unmöglich sei, andererseits aber stets davon ausging, dass in dem ganzen Abschnitt, V. 10—16, von demselben Ereignis die Rede sei.

Als Beweis führt Casp. zunächst an, dass die Verse 12—14 sich unmöglich auf die Vergangenheit beziehen könnten. Das ist wahr, beweist aber nichts für die übrigen Verse. Sein wei-

---

[1] Rib., Hesselb., Haev., J. M. A. Scholz, Casp., Hengstenb., Pusey, Reinke u. a.

[2] Luther, Schnurr., Heudew., Rosenm., Knob., Win., Del., Schegg, Joh., Keil u. a.

[3] Theod. v. Cyr. zu V. 11: *ταῦτα δὲ οὐχ ὡς γεγενημένα ἀλλ᾽ ὡς ἐσόμενα προλέγει.* Vgl. auch Hier. zu V. 10 und Cyr. Al. im Prooem. zu Ob.

teres Argument, dass Obadjah's Weissagung zu allgemein gehalten sei, z. B. die Babylonier nicht erwähnt würden, was unmöglich sei, wenn der Prophet etwas Gegenwärtiges meine, trifft nur gegen jene zu, welche den Obadjah in die Zeit nach der chaldäischen Katastrophe verlegen. Auf die falsche Annahme, dass Obadjah den Joel benutzt habe, stützt er sich, wenn er sagt, dass, wofern Obadjah zur Zeit der babylonischen Gefangenschaft gelebt habe, es unerklärlich sei, wie er die Ausdrücke in der Schilderung der Katastrophe aus Joel habe nehmen können und nicht aus eigener Herzensbewegung. Zudem würde auch von diesem Argumente meine Ansicht in keiner Weise berührt werden. Die Nichterwähnung der babylonischen Gefangenschaft hat wiederum nur eine Schwierigkeit, für die Annahme von der Kontemporaneität des Jirmejah und Obadjah. Das aus der Stellung Obadjah's im Kanon geschöpfte Argument richtet sich ebenfalls hauptsächlich gegen jene Annahme [1].

Während sich so die von Caspari für die Ansicht von der ideellen Fassung der Präterita geltend gemachten Gründe ganz unhaltbar erweisen, ist es ihm in den wesentlichen Punkten in keiner Weise gelungen, die entgegenstehenden Schwierigkeiten zu beseitigen. Gegen seine Ansicht spricht zunächst der ganze Kontext. In den Versen 2—9 ist Edoms Strafe und ihre Unabwendbarkeit ausgesprochen, V. 10 fasst diese noch einmal kurz zusammen und leitet die in V. 11 näher entwickelte Begründung ein, V. 15 und 16 begründen die in V. 12—14 ausgesprochene Warnung mit der wiederholten Aussicht auf die Strafe, die ihren Grund in der Sünde Edoms hat. Diese Begründung als auf die Vergangenheit gehend zu fassen erscheint als die einzig natürliche Auffassung, wie das auch im allgemeinen die ganze Geschichte der Exegese unseres Propheten beweist. „Frevel Edoms" in der Zukunft „voraussetzen" könnte der Prophet nur dann, wenn er von denselben nicht redete, oder von denselben wenigstens auch als von Zukünftigem redete, ebenso wie von der daraus sich ergebenden Strafe. Sonst musste er sich doch selbst sagen, dass ihn jeder Hörer und jeder Leser

[1] Vgl. S. 47 f.

notwendig missverstehen werde[1]. Aber selbst zugegeben, dass diese Voraussagung der Frevel Edoms an sich nicht anstössig wäre, so kann dies doch nimmermehr konzediert werden in einer Rede an den wegen seiner dann in der Zukunft liegenden Schuld in der Zukunft zu bestrafenden Schuldigen, dem die ganze Strafrede doch so nur in einem höchst sonderbaren Lichte erscheinen konnte. Diese Schwierigkeit ist durch die von Casp. allegierten Parallelen[2], in denen ebenfalls Strafe für zukünftige Frevel vorausgesagt wird, nicht gehoben, weil dort die Rede nicht an die zu Bestrafenden[3], sondern an die Juden gerichtet ist, denen der Prophet durch die Hinweisung auf das Geschick ihrer Feinde, die das Gericht Gottes an ihnen vollziehen werden, einen Tropfen Honig in den Wermutbecher schüttet. Vollständig unmöglich wird aber die Ansicht durch die V. 12—14. Caspari selbst konzediert (S. 29), dass die Verse eine Warnung enthalten. Was ist das aber noch für eine „Warnung", wenn ich den zu Warnenden in einem Atem von der That abzuhalten suche, ihm aber voraussage, dass er die That doch begehen werde?

Hiernach können wir es betreffs der Verse 10a, 11, 15b und 16a als gesichertes Resultat ansehen, dass in denselben von vergangenen Freveln der Edomiter die Rede ist, deren sie sich bei einer Eroberung Jerusalems (V. 11) durch heidnische Nationen (זרים — נכרים) schuldig gemacht hatten.

Die grosse Zahl der Erklärungsversuche der Verse 12—14 ist darauf zurückzuführen, dass viele Erklärer, die Unhaltbarkeit der gewöhnlichen Erklärungen durchschauend und die allein zulässige Auffassung der Jussivformen mit אל anzuerkennen gezwungen, auf die verschiedensten Erklärungen dieser dehortativen Imperative verfallen sind, um der allein möglichen Fassung der Verse als Warnung auszuweichen. Diese Erklärungen sind alle mehr oder minder gesucht und sämtlich unhaltbar. Denn die

---

[1] Die Verweisung auf Mi. 6, 13 schafft diese Schwierigkeit nicht aus der Welt, weil dort der Kontext sofort klar zeigt, dass es sich um die prophetische Vergangenheit handelt.

[2] Auch Deut. 4, 28 ist nicht hiergegen, da der Götzendienst Israels dort deutlich einerseits als Strafe für den Abfall und andererseits unmissverständlich für die Hörer als hypothetisch erscheint. Vgl. l. c. V. 25.

[3] Dass die Edomiter angeredet werden, giebt Casp. S. 28 zu.

einfache grammatische Analyse zeigt, dass nur die Fassung der Verse als einer Warnung[1] dem klaren Wortsinne gerecht wird. Für diese Erklärung spricht zunächst die schon durch ihre achtmalige Wiederholung, zum Überflusse aber auch noch durch μὴ der LXX kritisch über jeden Zweifel erhabene Partikel אל[2]. Denn אל drückt wie μή und ne den Wunsch und die Abmahnung aus im Gegensatz zu dem die objektive Verneinung bezeichnenden לא (οὐκ, non)[3]. Erst recht ist aber in Verbindung mit dem Modus apokopatus jede andere Deutung, als die dehortatorische absolut unzulässig[4]. Dass aber in V. 12—14 in sämtlichen acht Verbalformen der Apokopatus intendiert ist, beweisen die Formen תגדל (V. 12) und תסגר (V. 14). Unterstützt wird diese Erklärung auch durch die jedenfalls natürlichste und nächstliegende Auffassung des merkwürdigen תשלחנה (V. 13), eine Auffassung, deren allgemeiner Rezeption nur die Tendenz, die Warnung in V. 12—14 möglichst zu verwischen, im Wege gestanden hat und im Wege steht[5].

Gewöhnlich erklären die Exegeten die Jussiva unserer Verse als Futura der Vergangenheit. („Du hättest nicht . . . . sollen.")[6]

---

[1] So Theod. v. Cyr., Cyr. Al., Rib., Tarn., Maur., Rück., Umbreit, Pusey, Seydel, Landquist u. a.

[2] Chald. (ארום חזיתא וגו', et quia vidisti etc.) hat die Verse missverstanden und schliesst dieselben als Fortsetzung der Begründung an מחמס an. Pesch. hat ולא תחזא, an sich doppeldeutig wie das „et non despicies" der Vulg. Dass aber beide Übersetzungen אל gelesen haben, ist wohl unzweifelhaft.

[3] Ges. 25 § 152, 1a u. b, § 109, 1 b. Vgl. § 128, 2b und Stade § 371.

[4] „Dem Jussiv wird zum Ausdruck sehnsüchtiger Teilnahme bei der Willenserklärung sehr oft die Partikel נָא nachgesetzt oder mit אל vorangestellt." Böttticher II, § 966. Vgl. hierzu d. Erkl. v. V. 13.

[5] Auch Meyrick muss gestehen: „The grammatical argument (sc. of Dr. Pusey) in favour of the marginal reading („Do not look" etc.) is irrefragable and sufficient". (S. 562, No. 1.)

[6] Raschi, Kimchi, Abenezra, Ar. Mont., Vat., Grot., Sa, Sanct., Menoch., Calm., Dathe, Schnurrer, Eichh., Jaeg., Rosenm., Heudew., Ackerm., J. M. A. Scholz, Theiner, Henderson, Kleinert, Kusznitzki u. a. Die von Jaeger S. 27, Anm. 27 zum Erweise der Möglichkeit dieser Auffassung zitierten Stellen I Sam. 21, 16, II Sam. 3, 33, II Kön. 3, 27 entbehren alle der Beweiskraft.

Aber אל mit folgendem Jussiv kann niemals so erklärt werden. Andere wollen die Verse erklären durch ein lebhaftes Sichzurückversetzen des Propheten in jene Zeit[1]. Allein mag die Vergegenwärtigung in der prophetischen Anschauung auch eine noch so lebendige gewesen sein, so wird doch deshalb eine Warnung post factum niemals vernünftig erscheinen. Wenn der Prophet auf Verständnis rechnete, konnte er so nicht reden, ohne uns auf eine genügende Weise zu insinuieren, dass er von dem Standpunkte der Vergangenheit aus rede. Dass dieses aber durch die Präterita in den folgenden und in den vorhergehenden Versen geschehe, hätte man nicht behaupten sollen. Caspari erklärt den Passus dadurch, dass er den Propheten darin den erst zukünftigen Untergang Jerusalems weissagen lässt. Allein auch dieser Auffassung steht die Form der Warnung strikte entgegen. „Wenn die Eroberung Jerusalems eine, sei es in der Wirklichkeit oder in der Idee, vollendete Thatsache war, wie sie durch die Perfekte באו und ירדו V. 11 hingestellt wird, so konnte Obadjah nicht dann noch die Edomiter vor Schadenfreude über dieselbe oder gar vor Beteiligung an ihr warnen“[2].

Del., Schegg und im wesentlichen auch Keil suchen sich die Form einer Warnung begreiflich zu machen durch Verweisung darauf, dass die Gesinnung Edoms unverändert dieselbe geblieben sei, und dass es beim ersten besten Anlass geneigt gewesen sei, sein früheres Benehmen zu wiederholen. Allein in diesem Falle erscheint doch die Warnung, besonders wenn man die Form derselben berücksichtigt, zu wenig historisch motiviert. Andere[3] wollen die Verse erklären durch Hinweis auf die nach der Eroberung Jerusalems durch die Chaldäer jedenfalls fortgesetzten Vexationen des Restes der Judäer seitens der umliegenden Völkerschaften. Allein die Gegenüberstellung von V. 12—14 und V. 10—11 zeigt, dass es unzulässig ist, das ביום עמדך וגו׳ V. 11 von dem Tage einer Eroberung Jerusalems, dagegen ביום אחיך וגו׳ V. 12 von der Zeit nach dieser Eroberung zu verstehen. Beide Ausdrücke weisen auf die Zeit während einer Eroberung

[1] Calvin, Meyrick, Hitzig-St., Orelli u. a.

[2] Keil S. 263.

[3] Maurer, Seydel, Stähelin.

Jerusalems, wenn auch nicht, wie die Perfekte auf der einen, die Dehortative auf der anderen Seite zeigen, auf dieselbe. Doch liegt dieser Auffassung der richtige Gedanke zu Grunde, dass die Verse 12—14 nur dann als Warnung motiviert erscheinen, wenn sie sich auf die lebendige Gegenwart beziehen.

Viele, namentlich ältere Erklärer [1], vertreten sodann die Ansicht, die Verse seien zu fassen als eine Strafankündigung, insofern das Strafgericht Gottes Edom die Möglichkeit nehmen werde, später wiederum solche Frevel an Israel zu begehen. Allein die oben entwickelten sprachlichen Gründe machen auch diese Erklärung unmöglich [2].

---

[1] Hier. zu V. 12: „Et ideo ista non facies, quia et tu similia patieris". So Theod. Mops., Rem. Antiss., Hugo a S. Vict., Alb. M., Nic. Lyr., a Castro, Drus., Paul. de Pal., Tir., Vaupel u. a.

[2] Bei Ges.-Kautzsch [25] § 109, 1a, Anm. 2 heisst es allerdings: „אל- mit Jussiv steht zuweilen als Ausdruck der Überzeugung, dass etwas nicht geschehen könne oder dürfe." Allein die zum Beweise zitierten Stellen sind nicht stringent. Dieselben können allerdings, wenigstens dem Sinne nach, z. T. so aufgefasst werden, von einer Notwendigkeit dieser Auffassung, durch die allein jene Regel Berechtigung erhielte, kann aber keine Rede sein. Es wird zunächst Jes. 2, 9 angeführt. Allein hier hat die Auffassung von ואל תשא להם als „und vergieb Ihnen nicht", nichts gegen sich, wenn man die erste Hälfte des Verses richtig erklärt, während gegen die von Ges.-K. vertretene Ansicht gewichtige Gründe sprechen. (Vgl. Knabenbauer Jes., Freiburg 81, S. 68). In Ps. 34, 6 und 41, 3 ist die Auffassung als Wunsch im Kontext durchaus zulässig und ein Verlassen dieser nächstliegenden Auffassung auf Grund einer problematischen Regel absolut unberechtigt. In Ps. 50, 3 ferner hat die Erklärung des ואל יחרש als eines eingeschalteten Wunschsatzes gar nichts Anstössiges, abgesehen davon, dass hier אל mit Rücksicht auf die alten Versionen nicht als genügend gesichert gelten kann, um grammatische Regeln darauf aufbauen zu dürfen. In Prov. 3, 3. 25 und Hi. 5, 22 finde ich ebenfalls keine Veranlassung diese Auffassung von אל aufzugeben. Hi. 20, 17 endlich erscheint deutlich genug als ein einfacher Wunsch, und Hi. 40, 32 liegt ebensowenig eine Notwendigkeit vor, von der einfachen dehortatorischen Auffassung abzugehen. In der 24. A. § 128, 2b wird auch II Kön. 6, 27 angeführt. In der 25. A. wird diese Stelle dann als Bedingungssatz erklärt, § 109, 2b. Allein es liegt viel näher, hier אל absolut zu fassen (vgl. § 152, 1b Anm.) und zu erklären: „Nicht doch! Möge Jahweh dir helfen! Woher soll ich dir helfen?" — In § 107, 4a

Joh. hat neuerdings diese Ansicht in der schon von Rupert von Deutz vertretenen Form wieder aufgenommen, dass er die Verse sarkastisch erklären will. Aber meine ganze Auffassung von den hehren Gestalten der alttestamentlichen Propheten sträubt sich gegen die Annahme, dass Obadjah in solcher Weise habe reden können. Ein solcher höhnender Sarkasmus erscheint mir unvereinbar mit dem Zwecke und Beruf der Prophetie. Denn diese Art der Ermahnung würde die Erfolglosigkeit in sich selbst tragen, weil sie, statt das Herz zur Umkehr von seinen bösen Wegen zu wenden, es nur verbittern und im Bösen verhärten würde. Ironische Wendungen mögen sich in den Reden der Propheten finden, höhnende keine. Wie ganz anders erscheint uns da doch der Prophet Jeschajah, da er Moab's Verderben verkündigt! Voll innigen Mitgefühls mit dem unglückseligen Volke bricht er klagend in die Worte des Mitleids aus: „Mein Herz, Moab entgegen schreit es auf[1]!" Das Herz des Propheten nimmt teil an dem Schmerze, der die Völker, denen er kraft seines Amtes das Unheil verkünden muss, durchdringen wird. „Denn dadurch unterscheiden sich, wie Raschi bemerkt, die Propheten Israels von heidnischen Propheten, wie Bileam, dass ihnen das Unglück, welches sie den Weltvölkern ankündigen, zu Herzen geht[2]." Und wenn das schon gilt für prophetische Aussprüche, die nicht direkt an jene Völker gerichtet sind, dann sollte gar Obadjah hier in einer Bussrede — denn dass ist seine Pro-

---

2. Anm. wird ferner zum Erweise, dass der Jussiv mit אל „auch zum Ausdrucke der Überzeugung, dass etwas nicht geschehen könne", stehe, auf Ps. 121, 3 und Jer. 46, 6 verwiesen. Allein bei der letzteren Stelle liegt abermals keine Notwendigkeit vor, von der gewöhnlichen Auffassung des אל abzugehen und in der ersten Stelle erweist sich jene Ansicht trotz gegenteiliger Behauptung durch den Kontext als unmöglich. Der Dichter fragt in V. 1: „Von wo kommt Hülfe mir?", antwortet in V. 2: „Bei Jahweh ist Hülfe!" und spricht in V. 3 (אל ינום — אל יתן) den Wunsch aus, dieser Hülfe teilhaftig zu werden, während er in V. 4 die zuversichtliche Erwartung des thatsächlichen Eintretens der erbetenen Hülfe zum Ausdruck bringt (לא ינום ולא יישן). Nach all diesem kann ich jene Regel bei Ges.-K. nicht als genügend fundiert ansehen.

[1] Jes. 15. 5. Vgl. auch Jes. 21, 14.

[2] Del. Jes.[4] S. 222.

phetie[1] — höhnend ihre Strafe den Edomitern entgegen schleudern? Nimmermehr!

Hiernach ergiebt sich das wohlbegründete Recht, an der zunächst sich darbietenden und durchsichtigen Fassung der Verse als einer eigentlichen Warnung festzuhalten[2]. Enthalten aber die Verse eine eigentliche Warnung, so liegt in ihnen ein weiterer Anhaltspunkt für die Zeitbestimmung der Propheten. Denn die Warnung erscheint nur dann verständlich, wenn sie sich auf die lebendige Gegenwart oder wenigstens auf die unmittelbar bevorstehende Zukunft bezieht. Auf eine fernere Zukunft gedeutet würde sie von vornherein zwecklos sein, weil dann der Eindruck längst verwischt wäre oder gar die Ermahnten längst nicht mehr unter den Lebenden weilen würden. Obadjah hat also seine Weissagung ausgesprochen zu einer Zeit, wo eine Eroberung Jerusalems unmittelbar bevorstand, wo die Stadt vielleicht schon von den feindlichen Heeren umlagert war.

Gegen die Auffassung der Jussivformen mit בִּי lässt sich nicht einwenden, dass „überhaupt die ganze ausführliche Darstellung V. 12—14 geeigneter erscheint, sofern sie eine Schilderung eines bereits bewiesenen Betragens enthält, als sofern sie vor einem künftigen warnt[3].“ Denn einerseits erklärt sich die eingehende Schilderung schon aus der Situation, welche der Warnung eine ängstliche Färbung verlieh, da die Furcht, dass alle Warnungen doch nichts fruchten, und die Edomiter abermals mit Juda's Feinden gemeinschaftliche Sache machen würden, wohl begründet war, und andererseits enthalten auch nach meiner Auffassung die Verse die Schilderung „eines bereits bewiesenen Betragens“ Edoms, die der Prophet aus rhetorischen Gründen in seine Warnung verflochten hat. Die Vorhaltung begangener Fehler erbittert den Menschen leicht und macht ihn den folgenden Vorstellungen unzugänglich. Darum tritt bei

---

[1] Vgl. § 9.

[2] Der Einwurf von Joh., dass die Verse notwendig auf die Vergangenheit zu beziehen seien, weil, wenn das Gericht über die Edomiter bedingt zukünftig wäre, so auch der Sieg Jakobs, hebt sich dadurch, dass die Art und Weise des Sieges nur eine andere geworden wäre, wenn Edom sich bekehrt hätte.

[3] Jaeg. S. 22, Anm.

Obadjah der eigentliche Vorwurf, welchen er den Edomitern wegen ihres früheren Benehmens macht, formell ganz zurück, wird in einem Verse und zwei Worten abgemacht (V. 11 und מקטל מחמס). Aber materiell musste der Prophet doch den Edomitern die ganze Abscheulichkeit ihres Benehmens vorhalten, um in ihnen nicht das Gefühl aufkommen zu lassen, als ob die angekündigte Strafe im Vergleich zu ihrer Schuld zu hart sei. Deshalb verschlingt er die Vorhaltung der vergangenen Frevel höchst angemessen mit der Warnung vor neuen Gewaltthaten und hebt dann in V. 15 und 16 die Talion scharf hervor, eine psychologisch wohl berechnete Feinheit der Darstellung, die dem rhetorischen Takt des alttestamentlichen Predigers alle Ehre macht.

§ 8.

Die Bestimmung der Zeit.

Es erübrigt noch, die Schlussfolgerungen aus den gewonnenen Prämissen zu ziehen. Zunächst muss Obadjah vor Jirmejah gelebt und geschrieben haben. Der äusserste terminus ad quem wären demnach die letzten Lebensjahre des Jirmejah, d. h. also die nächste Zeit nach der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer. Allein die Beziehung des Jirmejah zu Obadjah führt uns in der Zeit noch weiter hinauf. Dass Jer. c. 49 vor der Zerstörung Jerusalems verfasst wurde, beweist das gänzliche Schweigen von dieser, was in diesem Kontext nach der Zerstörung schlechterdings nicht zu begreifen wäre[1], sowie die Verlegung der letzten Katastrophe in die Zukunft. (c. 49, 12 ישתו, sc. die Juden[2].) Eine noch genauere Zeitbestimmung lässt sich aus Jer. c. 25 gewinnen. Dieses stellt, wie die Vergleichung des Inhalts und der Sprache mit c. 46—49, 33 zeigt, das „losgerissene Prooemium“[3] zu diesen Kapiteln dar. Es erscheint also der Schluss berechtigt, dass c. 46—49, 33 in demselben Jahre verfasst sind, wie c. 25, d. i. nach der Aufschrift von

---

[1] Vgl. dagegen Klagel. 4, 21 f., Ez. c. 35.

[2] Dass diese Fassung von ישתו allein berechtigt ist, weist Jaeger S. 16 f und Anm. 18 nach.

[3] Del. Job[2], S. 44.

c. 25 im vierten Jahre des Jojakim[1]. Dieser Schluss findet seine Bestätigung durch Jer. c. 36. Denn die von Jojakim in seinem vierten Jahre verbrannte Weissagungsschrift enthielt schon „alle Worte, welche der Herr zu Jirmejah geredet hatte über Israel und über Juda und über alle Nationen vom Tage seiner Berufung bis auf jenen Tag". In das auf Jahweh's Befehl auf's neue geschriebene Weissagungsbuch wurden dann nicht nur „alle Worte der Rolle, welche Jojakim, der König Juda's verbrannt hatte", aufgenommen, sondern „es wurden zu ihnen noch viele Worte wie jene hinzugefügt". (36, 32.) Deshalb musste das neue Buch der Weissagungen Jirmejah's, soweit es im vierten Jahre Jojakims vollendet wurde, notwendig eine Reihe von Weissagungen über auswärtige Nationen enthalten. Dieser Forderung genügt das Buch Jirmejah's aber in c. 1—45 nicht. Wir sind also berechtigt, in c. 46 ff. die im vierten Jahre Jojakims aufgezeichneten Weissagungen über die Nationen zu finden, insofern keine entgegengesetzte Angabe des Propheten dieses hindert, was erst mit 49, 34 der Fall ist. Speziell für die Aufzeichnung der Weissagung über Edom im vierten Jahre Jojakims spricht noch die ausdrückliche Beziehung von 49, 12 auf 25, 29. Bekräftigt wird diese Datierung von Jer. 49 durch die ausdrückliche Datierung der Weissagung über Ägypten, Jer. 46, 2ff., in das vierte Jahr Jojakims[2]. Es muss demnach die Weissagung Obadjah's auch vor dem Jahre 606 v. Chr. niedergeschrieben sein.

In eine noch viel frühere Zeit führt uns die Abhängigkeit des Joel von Obadjah. Die nähere Determinierung ist allerdings abhängig von der Ansicht über das Zeitalter des Joel, der aber in anbetracht seines Verhältnisses zu Amos[3] spätestens in der ersten Zeit der Regierung des Uzzijah gelebt haben muss. Obadjah würde demnach mindestens in die ersten Jahre des Uzzijah zu setzen sein.

Ein abschliessendes Urteil über die Zeit des Obadjah ermöglichen uns die Verse 10—16. In diesen ist, wie gezeigt

---

[1] So Mov., Jaeg., Casp., Hengstenb., Hitz., Keil u. v. a. Vgl. zur Begründung besonders Casp. S. 13—18.

[2] Vgl. die Anordnung der LXX.

[3] Vgl. S. 31, A. 1.

wurde, die Rede von zwei Eroberungen Jerusalems, von einer vergangenen und von einer unmittelbar bevorstehenden. Bei Gelegenheit dieser letzteren ist die Prophetie ausgesprochen worden als Warnung für die Edomiter im Hinblick auf ihr Benehmen bei jener vergangenen Eroberung[1]. Unter Uzzijah ist aber Jerusalem nicht erobert worden, vor seiner Zeit dreimal, unter Rechabam durch den ägyptischen Pharao Schischak (den Scheschenq der ägyptischen Denkmäler und Sesonchis des Manetho)[2], unter Joram durch die Philister und Araber[3] und unter Amasjah durch den israelitischen König Joasch[4]. An die erste Eroberung kann nicht gedacht werden, weil zu jener Zeit Edom unter jüdischer Herrschaft stand und noch lange geblieben ist. Es hatte sich damals wohl kaum genügend von der Niederlage zur Zeit Davids erholt[5], um etwas gegen seine Zwingherren unternehmen zu können. Es kommen also noch in Betracht die Eroberungen unter Joram und Amasjah. Bei der ersten hatten sich die Edomiter die gerügten Frevel zu Schulden kommen lassen, bei der zweiten trat Obadjah auf, kündigte ihnen für jene alte Schuld die Strafe an und warnte sie vor neuem Frevel. Wie gut die erste Eroberung unter Joram den bei Obadjah vorausgesetzten vergangenen, die zweite den gegenwärtigen Verhältnissen entspricht, werden die folgenden Paragraphen zeigen. Ich nehme hiernach also an, dass unsere Weissagungsrede gehalten wurde zur Zeit des Krieges zwischen Amasjah und Joasch, der keinenfalls lange vor dem Tode des Joasch stattfand. Denn Amasjah kam zwei Jahre nach Joasch, welcher nur 16 Jahre die Krone trug, zur Regierung, führte nach Ordnung der Verhältnisse im Innern des Reiches einen glücklichen Krieg mit Edom und erklärte erst dann, durch den Sieg über Edom über-

[1] Die Meinung, dass der Prophet vielleicht auch eine andere Eroberung im Auge gehabt habe, als eine von den in der h. Schrift berichteten (Knabenbauer u. a.), muss abgewiesen werden, da nicht anzunehmen ist, dass ein so einschneidendes Ereignis in der h. Schrift, besonders in den Chron., übergegangen wäre.

[2] I Kön. 14, 25 f., II Chron. 12, 2.

[3] II Chron. 21. 16 f. Vgl. II Kön. 8, 20 ff.

[4] II Kön. 14, 13 f., II Chron. 25, 23 f.

[5] Vgl. S. 7 f.

mütig geworden, dem Joasch den Krieg, nach Josephus[1] im 14. Jahre seiner Regierung. Das wäre denn auch die Zeit der Entstehung unserer Prophetie.

Die meisten der gegen diese Normierung des Zeitalters vorgebrachten Schwierigkeiten finden schon durch meine Auffassung der Verse 10—16 ihre Erledigung. So vor allem der beliebte Einwand[2], dass an die Eroberung Jerusalems unter Amasjah nicht gedacht werden könne, weil die Eroberer V. 11 זרים und נכרים genannt würden. Denn dieser Ausdruck bezieht sich lediglich auf die vergangene Eroberung unter Joram, von welcher gebraucht er nichts Auffälliges bietet. Aber einen Punkt glaube ich doch noch näher hervorheben zu sollen, weil in ihm eine so überaus grosse Anzahl von Erklärern sich im Widerspruch gegen jede frühere Zeitbestimmung einig sind. Es ist das die Behauptung, die Verse 10—16 müssten notwendig von der Eroberung Jerusalems durch die Chaldäer erklärt werden. Der Grund der gewöhnlichen Erklärung dieser Verse von der chaldäischen Katastrophe liegt zunächst nicht in der Prophetie des Obadjah selber. Weil vielmehr Obadjah dasselbe Thema behandelt, welches Jer. c. 49, Klagel. 4, 21 f., Ez. c. 35 und Ps. 137, 7 entwickelt wird, weil aber an allen diesen Stellen die Beziehung auf jene letzte Katastrophe auf der Hand liegt, weil ferner bei Jirmejah auch der formelle Anschluss an Obadjah ein so enger ist, und weil endlich die kurze Schrift des Obadjah nicht datiert ist, so lag für die Erklärer des Obadjah die Versuchung sehr nahe, die obadjahnische Katastrophe mit jener zu konfundieren, obwohl nichts in der Weissagung Obadjah's dazu zwingt, manches unbedingt dagegen spricht.

In der ganzen Prophetie des Obadjah ist absolut keine Rede von einer Zerstörung Jerusalems. Wäre aber die chaldäische Katastrophe gemeint, so hätte der Prophet die Zerstörung der Stadt unmöglich verschweigen können. Alle Ausdrücke passen viel besser auf die Eroberungen unter Joram und Amasjah.

Ganz besonders hat man stets zur Begründung der Beziehung auf die chaldäische Katastrophe die Verse 12—14

---

[1] Ant. IX, 9, 3.

[2] Knabenbauer, Kaulen, Keil, Cornely, Kuenen u. a.

herangezogen. Allein selbst wenn man zugeben wollte, dass diese Verse nur auf diese sich beziehen könnten[1], so würde daraus gegen die Annahme, dass Obadjah auch eine frühere Eroberung könne im Auge gehabt haben, nichts folgen in anbetracht des komplexen Charakters der Prophetie[2]. Es wäre sehr wohl möglich, dass der Prophet, als sich vor seinem Geiste das gewaltige Tableau von seines Volkes Zukunft und von dem Geschick seiner Feinde aufgerollt hatte, in die Schilderung der früheren Eroberung schon Züge aus dem Bilde von der späteren hineinverwebt hätte, die bei der ersten Erfüllung als ein unerfüllter Rest verblieben und erst später vollständig erfüllt wären. Aber die Ausdrücke von V. 12—14 sind in der That durchaus nicht so stark, dass sie sich nur von der chaldäischen Eroberung Jerusalems erklären liessen. Wie ich oben zeigte, enthalten die Verse die weitere Darlegung des Benehmens der Edomiter bei der V. 11 angedeuteten Eroberung Jerusalems. Das ganze Bild, welches uns so die Verse 11—14 von dieser Eroberung unter Joram bieten, deckt sich völlig mit der Vorstellung, die wir uns nach dem Berichte der Königsbücher und der Chronica davon machen müssen unter Vergleichung der bezüglichen Stellen des Joel und Amos, die übrigens ebenfalls beide in sehr starken Ausdrücken von dieser Eroberung reden[3], weshalb es aber doch bei Amos keinem, bei Joel nur einer verschwindenden Minorität von Exegeten eingefallen ist, zu behaupten, dass auch diese Ausdrücke sich auf die grosse Schlusskatastrophe bezögen. Schon Movers hat aus den angegebenen Quellen ein sehr klares und anschauliches Bild von dem Gange der Ereignisse unter Joram zusammengestellt[4]. Edom hatte unter Joram's Regierung das Joch Israels abgeschüttelt. Der Versuch, es wieder zu unterwerfen, misslang[5]. Hierdurch ermutigt fielen die Philister im Bunde mit arabischen Stämmen in Judäa ein, verwüsteten das Land, eroberten Jerusalem, plünderten den königlichen Palast

[1] Kimchi und Abarbanel beziehen die Verse sogar auf die Eroberung durch die Römer.

[2] Vgl. Knabenbauer Is., S. 10.

[3] Vgl. Jo. 4, 18, Am. 1, 11. 12.

[4] Unters. üb. d. bibl. Chronol., Bonn 1834, S. 119 ff.

[5] II Kön. 8, 20 f., II Chron. 21, 8 f.

und führten das ganze königliche Haus ausser Joram und dem Thronerben in die Gefangenschaft. Dass ausser diesen expresse in den Chroniken erwähnten Thatsachen noch manches in dem überaus kurzen Bericht[1] vorausgesetzt wird, liegt auf der Hand. So war sicherlich ein Treffen vorausgegangen, in dem die Judäer besiegt, viele gefallen und viele gefangen genommen waren. Ebenso war sicherlich bei der Plünderung des Landes eine grosse Anzahl niedergemacht, andere gefangen genommen, andere entflohen. Dasselbe war ohne jeden Zweifel der Fall bei der Eroberung und Plünderung Jerusalems, da es doch eine gar zu naive Vorstellung wäre, anzunehmen, die Feinde hätten sich in Jerusalem mit der Plünderung des königlichen Palastes und der Wegführung der königlichen Familie begnügt und seien dann in aller Gemütlichkeit wieder abgezogen. Auf eine schwere, tief einschneidende Strafe weisen auch die Andeutungen des Joel und Amos. Nach ersterem plünderten die Feinde auch den Tempel aus[2]. Ebenso beweisen die schlimmen Folgen dieser Eroberung, dass sie denn doch etwas mehr war, als „ein Streifzug arabischer Nomadenstämme", da die totale Zerrüttung des Reiches, die seit Joram's Zeit immer mehr hervortritt[3], zweifelsohne z. T. auch eine Folge jener philistäisch-arabischen Invasion war, die ohne eine Erschütterung des Reiches in seinen Grundfesten gar nicht stattfinden konnte.

Nach all dem kann ich die Beziehung auf die Eroberung unter Joram wegen der Stärke der gewählten Ausdrücke nicht für unmöglich halten, zumal die Ausdrücke auch so allgemein gehalten sind, dass sie schliesslich auf jede Eroberung der Hauptstadt eines Landes Anwendung finden könnten. Höchstens könnte man Bedenken tragen wegen der zwei Ausdrücke

---

[1] II Chron. 21, 16 f. Die Hinweisung auf die Nichterwähnung des Ereignisses in II Kön. durch Joh. erledigt sich durch II Kön. 8, 23.

[2] Del. S. 98 findet dieses dadurch bestätigt, dass im 23. Jahre des Joasch die goldenen und silbernen Geräte des Tempels noch nicht ersetzt gewesen seien. Doch ist die hierfür zitierte Stelle II Kön. 12, 6 nicht beweiskräftig, besonders nicht bei Vergleichung von II Chron. 24, 7, obgleich durch diese Stelle noch nicht die Möglichkeit einer Tempelberaubung beseitigt wird, wie einige wollen.

[3] Vgl. Ew. Gesch. Isr. III, 234 f.

נכרו und יום אבדם (V. 12). Allein in dem ersten Ausdrucke eine Beziehung auf die Deportation der Judäer zu finden, ermöglicht nur eine falsche Erklärung des Ausdrucks. Derselbe ist durch נכרים (V. 11) hervorgerufen und ganz allgemein = „Unglück“. Ebensowenig ist es gestattet, אבד dermassen zu pressen, dass es nur von dem gänzlichen Untergange hätte gebraucht werden können. Das Verbum ist hier vollständig angebracht mit Rücksicht auf das Umkommen vieler Judäer bei jenem Einfall der Philister und Araber [1]. Ausserdem setzt aber die ganze Warnung V. 12—14 offenbar voraus, dass Jerusalem noch besteht.

In V. 16 kann man in den Worten כאשר שתיתם על הר קדשי nur dann eine Beziehung auf die Zerstörung Jerusalems finden, wenn man die Rede hier plötzlich von den Edomitern abspringen und an die Judäer gerichtet sein lässt. Dass dieses absolut unzulässig ist, wird die Erklärung zeigen.

In V. 17 endlich ist von keiner Zurückführung des Volkes aus der Gefangenschaft die Rede. Die „Wiederinbesitznahme“ Palästina's wird ohne Recht hineininterpretiert. V. 17 [2] sowohl als auch V. 19 [3] setzen vielmehr voraus, dass die Juden in ihrem Lande wohnen.

So erweisen sich die für eine Beziehung unserer Prophetie auf die chaldäische Katastrophe vorgebrachten Gründe auch in dieser Instanz als wenig stichhaltig. Dagegen lässt sich noch eine ganze Reihe von Gründen anführen, die meine Ansicht von der Zeit des Obadjah unterstützen. Wenn ich auch auf die

---

[1] אבד wird übrigens auch in allgemeinerer Bedeutung gebraucht. Vgl. Hi. 29, 13; 31, 19; Prov. 31, 6. Gegen die Premierung des אבד spricht auch das folgende ganz allgemeine ביום צרה, ein Ausdruck, der viel zu schwach wäre, wenn unter אבדם der gänzliche Untergang Juda's zu verstehen wäre, zumal die offenbare Steigerung in ואל תשמח לבני יהודה — ואל תרא ביום אחיך — ואל תגדל פיך — es nahe legt, auch in den drei entsprechenden Gliedern ביום אבדם — ביום נכרו — ביום צרה eine Gradation zu sehen.

[2] ובהר ציון תהיה פליטה.

[3] בנגיון — השפלה — הנגב, sc.: die jene Landstriche Bewohnenden. Von diesen drei Teilen des Volkes wird V. 20 die גלה scharf unterschieden.

alten Traditionen bezüglich der Person Obadjah's nicht viel Gewicht lege, so beweisen dieselben doch, dass man gewohnt war, seine Schrift in die älteste Zeit des Prophetentums zu verlegen. In diese Zeit führt uns auch die Stellung Obadjah's im Kanon. Zwar kann ich mich der auch jetzt noch vorgetragenen Ansicht[1] nicht anschliessen, dass die Anordnung der kleinen Propheten im Kanon eine durchaus chronologische sei. Dagegen spricht schon die Stellung des Hoschea und Jonah[2], Ich glaube vielmehr, dass neben der Rücksicht auf die Zeit noch ein anderes Prinzip der Anordnung[3] zu grunde liegt, und zwar erkläre ich mir die Sache folgendermassen. Die 12 kleinen Propheten erscheinen bei der jetzt im hebräischen Texte[4] vorliegenden Anordnung deutlich in drei Gruppen[5]: 1) alte, die vor dem Untergange des Zehnstämmereiches weissagten, Hoschea, Joel, Amos, Obadjah, Jonah; 2) mittlere, die vor der Deportation der Judäer wirkten, Michah, Nachum, Chabakuk, Sephanjah; 3) jüngere, die nach dem Exil wirkten, Chaggaj, Zecharjah, Malachi. Die Sendung der Propheten der zwei letzten Gruppen richtete sich bei allen nur an das Reich Juda. Hier lag deshalb für den judäischen Sammler des Dodekapropheten kein Grund vor, von der rein chronologischen Anordnung abzuweichen. Anders bei der ersten Gruppe. Bei dieser waren zwei Propheten, Obadjah und Jonah, an nichtisraelitische Völker gesandt. Was lag für den Sammler näher, als sie an das Ende dieser Gruppe zu stellen, besonders da Obadjah sonst an den Anfang gehört hätte, wohin er schon wegen seiner Kürze nicht zu passen schien. Dass Obadjah vor Jonah gestellt wurde, dafür war einerseits die frühere Zeit desselben, andererseits aber auch der Umstand massgebend, dass das stammverwandte Edom den Judäern doch immerhin viel näher stand, als Assur. Von den noch restierenden

[1] Kaulen[2] § 348.

[2] Vgl. Am. 1, 1 mit Hos. 1, 1; Jon. 1, 1 mit II Kön. 14, 21.

[3] Gegen das von Delitzsch (Z. S. f. luth. Th. u. K. 1851, S. 91 ff.), übrigens schon von Schnurrer (diss. p. 432) vertretene, aus der Ideenassoziation geschöpfte Anordnungsprinzip vgl. schon Jaeg. S. 45 f.

[4] Die abweichende Reihenfolge der LXX erklärt sich am besten aus der Rücksichtnahme auf die Länge der Prophetien.

[5] Eine chronologische Anordnung „im allgemeinen" giebt auch Joh. zu.

drei Propheten wirkte Amos nur im Nordreiche. Darum setzte ihn der Sammler vor jene beiden zu fremden Völkern Entsandten. Von den zwei übrigen ging die Sendung Joels nur an Juda, dagegen die des Hoschea an das ganze Gottesvolk, sowohl an das Süd- wie an das Nordreich [1]. Deshalb setzte der Sammler den Hoschea an die Spitze seiner Sammlung, wozu auch noch der Umstand mitgewirkt haben mag, dass er wegen des bedeutenden Umfanges und wegen des Einganges seiner Prophetie [2] besonders geeignet erschien, die Reihe der kleinen Propheten zu eröffnen. Gerade bei den 5 ersten der kleinen Propheten konnte der Sammler aber um so unbedenklicher von der streng chronologischen Ordnung abweichen, weil sie im ganzen Zeitgenossen waren. Es würde in der ersten Gruppe der kleinen Propheten also ein ähnliches Anordnungsprinzip vorliegen, wie wir es bei den Briefen Pauli finden [3].

---

[1] Nach der gewöhnlich vorgetragenen Ansicht soll sich allerdings die Sendung des Hoschea nur auf das Nordreich erstreckt haben. Allein die Beziehungen auf Juda in seinem Buche sind so zahlreich und enge, dass man seine Sendung nicht ausschliesslich auf das Zehnstämmereich beschränken darf, sondern anzunehmen gezwungen ist, dass er während seiner langjährigen prophetischen Thätigkeit wenigstens das eine oder andere Mal auch nach Juda hinübergegangen ist. Beziehungen auf Juda finden sich 1, 7; 2, 2; 4, 15; 5, 5; 5, 8. 10 ff.; 6, 4. 11; 8, 14; 10, 11; 12, 1. 3. Vgl. auch Hos. 1, 1 sowie 4, 8, wo die Beziehung auf judäische Priester, und 5, 6. 7, wo die Beziehung auf judäische Opfer und Feste natürlicher erscheint.

Mag man hierüber indessen denken, was man will. Allenfalls würde sich die Stellung des Hoschea vor Joel auch durch die übrigen im Text angegebenen Umstände erklären.

[2] Hos. 1, 2.

[3] Keil (S. 2) meint zwar, dass der Brief an die Römer seines Umfangs wegen die erste Stelle erhielt. Doch weist schon die Zusammenstellung der an Gemeinden und der an einzelne Personen gerichteten Briefe auf ein anderes Anordnungsprinzip. Dies war die Würde und Bedeutung der Adressaten. Wäre jenes Anordnungsprinzip massgebend gewesen, so würden jedenfalls viel passender die zwei Korintherbriefe an die Spitze gestellt worden sein, die als zusammengehörend ein Ganzes bilden und so den Römerbrief an Umfang ganz bedeutend überragen. Schon der erste Korintherbrief allein steht zudem nicht wesentlich dem Römerbriefe an Umfang nach. Beide haben 16 capp., dieser 423, jener 377 Verse. Vgl. Cornely III p. 381 sq., Kaulen § 442.

Die Sprache Obadjah's weist ebenfalls auf die alte Zeit[1]. Dasselbe gilt von der verhältnismässig sehr oft sich findenden defektiven Schreibung[2]. Ferner spricht noch der Umstand entschieden für meine Fixierung der Zeit, dass Obadjah überhaupt bei den Edomitern auf Erfolg hoffen konnte, weil das nur möglich gewesen zu sein scheint, wenn sie kurz vorher zu Juda gehört hatten. Endlich scheint auch V. 18 die Existenz beider jüdischer Reiche vorauszusetzen[3].

§ 9.

Zeitverhältnisse, Veranlassung, Zweck.

König Joasch von Juda hinterliess das Reich in einem Zustande grossen Verfalles, der schon mit Joram's Regierung beginnend während der Zeit Athaljah's und der letzten Periode der Regieruug des Joasch ein immer tiefer gehender geworden war. Aber zum Glück für das Reich folgte auf den schwachen Vater ein energischer, thatkräftiger Sohn, König Amasjah. Gleich nach seinem Regierungsantritte bestrafte er zunächst die Verschwörer, denen sein Vater zum Opfer gefallen war, und wir dürfen annehmen, dass er seine Thätigkeit dann den notwendigen inneren Reformen zuwandte. Sein feuriger, thatendurstiger Sinn trieb ihn aber bald zu kriegerischen Unternehmungen. Er sammelte ein zahlreiches Heer, für das er auch Söldner aus dem Nordreiche anwarb[4], die er aber auf den Rat eines ungenannten Propheten wieder entliess. Der Zweck seiner Expedition war die Wiederunterwerfung der Edomiter, welche unter Joram abgefallen waren und jedenfalls wie zu Jorams Zeit bei dem Kriege der Philister und Araber gegen Juda, so auch bei der Expedition des Chazael von Syrien[5] und vielleicht noch öfter während der 40jährigen Regierung des schwachen Joasch durch Feindseligkeiten gegen die Judäer diese herausgefordert hatten. Edom hatte ja auch deswegen besondere Wichtigkeit für die Judäer, weil ihnen nur

[1] Vgl. § 11.
[2] Vgl. S. 57. A. 4. S. Ges. § 8, 4[b].
[3] V. 19 ist nicht dagegen. Vgl. die Erklärung.
[4] II Chron. 25, 6 f.
[5] II Kön. 12, 18.

durch die Besetzung der Handelshäfen am Busen von Akabah ein Seehandel möglich war, da sie von der Küste des Mittelmeeres durch die Philister abgeschnitten waren, wie nicht minder die Beherrschung der grossen vom inneren und südlichen Arabien nach Gaza führenden Karawanenstrasse eine nicht zu unterschätzende Bedeutung hatte. Der Kriegszug des Amasjah ward vom Glücke begünstigt. Er schlug die Edomiter im Salzthale aufs Haupt und eroberte ihre Hauptstadt, das unzugängliche Felsennest Sela. Durch diesen Erfolg übermütig geworden, erklärte er dem Nordreiche den Krieg, wozu einen Vorwand die Feindseligkeiten bieten mochten, welche die von ihm entlassenen Söldner im Reiche Juda verübt hatten[1]. Allein Joasch von Israel schlug ihn bei Bethschemesch vollständig aufs Haupt, eroberte Jerusalem, plünderte den königlichen Palast und den Tempel, liess an der schwächsten Stelle der Stadt, im Norden, die Mauer niederreissen und führte Amasjah selber mit einer grossen Anzahl von Gefangenen als Geiseln in seine Hauptstadt[2]. In diese Zeit würde nach meiner Aufstellung die Weissagung Obadjah's zu setzen sein. Die momentane Lage war also diese. Das jüdäische Heer war bei Bethschemesch zerstreut, Amasjah war gefangen, die feindliche Armee zog gegen Jerusalem heran, hatte vielleicht die Stadt schon umzingelt, — da war für Edom die günstigste Gelegenheit gekommen, dem alten Hasse nachgebend, die ererbte Feindschaft wiederum zu bethätigen. Dass es dieses in der That thun werde, war um so eher zu erwarten, da ja erst kurz vorher das tapfere, freiheitsliebende Bergvolk von Amasjah unterworfen und grausam für seine früheren Feindseligkeiten gegen Juda bestraft worden war[3], so dass zu dem natürlichen Freiheitssinn und der ererbten Feindschaft noch die Erbitterung über die erst jüngst erfahrene grausame Behandlung hinzutrat. Durch eine abermalige Empörung hätten die Edomiter aber neue Schuld auf sich geladen, neue Strafe auf ihr Haupt herabgezogen, während hinwiederum das Unglück Juda's, welches sowieso schon gross genug war, eine bedeutende Steigerung erfahren haben

[1] II Chron. 25, 13.

[2] II Kön. 14, 8—18; II Chron. 25, 13—28.

[3] II Chron. 25, 12.

würde. Diese Zeitlage bot den Anlass für die Berufung Obadjah's. Wie Jonah nach Ninive gesandt wurde, um den Niniviten ihre Strafe zu verkündigen, so Obadjah zu den Edomitern, um ihnen die Vergeltung für ihre früheren Frevel an dem Bundesvolke anzudrohen, sie zur Busse zu bewegen, und so von einem neuen Abfall von Juda und von neuen Feindseligkeiten gegen die Judäer, besonders gegen die Jerusalemitaner abzuhalten. Doch dürfte wohl eine Reihe von Reden bei dieser Thätigkeit Obadjah's in Edom gehalten sein, deren Hauptinhalt unsere Prophetie in kurzer, gedrängter Weise wiedergiebt.

Dass die Rede keine direkte Aufforderung zur Busse enthält, darf nicht auffallen. Dies erklärt sich bei Obadjah ebenso wie bei Jonah. Dass aber die Rede in der That eine Rede an die Edomiter darstellt, beweist zunächst der Eingang כה אמר אדני יהוה לאדום. Zwar kann לְ an sich = „über" (de) sein und wird auch hier von einer Reihe von Exegeten so erklärt. Ihr Beweis ist aber durchaus ungenügend, da sie nur die Präposition לְ ins Auge fassen[1]. Die Phrase אמר לְ׳ und ebenso כה אמר אדני יהוה לְ׳ aber wird im biblischen Sprachgebrauch stets bei der direkten Anrede gesetzt[2]. Es muss daher auch an unserer Stelle bei der Übersetzung bleiben: „Also spricht der Allherr Jahweh **zu** Edom"[3]. Dass diese Auffassung die richtige ist, beweist auch der Umstand, dass die Form der Anrede an die Edomiter konsequent durchgeführt ist, was ganz unerklärlich sein würde, wenn nicht diese, sondern die Juden angeredet wären. Endlich schliesst die Warnung V. 12—14 jede andere Auffassung, als die einer direkten Anrede an die Edomiter, vollständig aus.

---

[1] Vgl. z. B. Joh. S. 26.

[2] Vgl. Gen. 3, 13. 17; 4, 15. 23; 7, 1; 9, 1; 15, 5; 16, 9; 21, 10 u. ö. I Sam. 2, 23; II Sam. 1, 8; I Kön. 2, 22; II Kön. 9, 11; Jer. 4, 3. 11; 13, 18; 29, 4; 35, 18; 39, 16. Auch Gen. 20, 13 ist nicht hiergegen (Hitz.-St.). לִי erklärt sich hier am besten als Dativus commodi.

[3] LXX τῇ Ἰδ., Chald. לאדום, Pesch. לאדום Vulg. ad Edom. (cod. Am. adversum).

Dass לאדום und nicht לָךְ steht, darf nicht auffallen. Gerade die Wahl der dritten Person ist bei der Phrase כהאמר ה׳ לְ׳ bevorzugt. Vgl. Jer. 4, 3 und 29, 4.

Dass die Rede aber keine blosse Strafrede, sondern auch eine Bussrede ist, würde schon an sich zu postulieren sein. Denn wenn Gott Strafen verkündet, so sind dieselben stets nur hypothetisch[1]. Wenn dieselben also dem Frevler verkündet werden, so liegt für ihn schon in dieser Verkündigung eine genügende Aufforderung zur Busse[2]. Denn eine blosse mantische Voraussagung der Zukunft, ohne dass ein Heilszweck damit verbunden wäre, liegt der göttlich inspirierten Prophetie fern. Schon von diesem Standpunkte aus wäre die Prophetie des Obadjah mit blosser Berücksichtigung des ersten Teiles als Busspredigt zu bezeichnen. Noch mehr aber trägt sie diesen Charakter in Ansehung des zweiten Teiles. Denn die Warnung V. 12—14 wäre ohne die Möglichkeit, dem Verderben durch Sinnesänderung und Unterlassung neuer Frevel zu entgehen, gänzlich unvernünftig, da ohne jede Aussicht Beachtung zu finden. Ebenso setzt die Schilderung des Heiles Israels V. 17—21 wiederum die Möglichkeit voraus, dass auch die Edomiter daran Anteil nehmen können. Denn welchen Zweck sollte sonst diese Schilderung in einer Rede an die Edomiter überhaupt haben? Möglich wäre nur der Zweck der Verhöhnung. Dieser kann aber unmöglich in betracht kommen[3]. Endlich wird auch in V. 21 eine Teilnahme der Edomiter an dem Heile Israels deutlich genug innuiert.

§ 10.

Inhalt und Einteilung.

Es fragt sich nun, wie der Inhalt der Prophetie Obadjah's zu dieser Zweckbestimmung passt. Den Höhepunkt der Prophetie bildet die Warnung in V. 12—14. Das zeigt sich schon in der Form. Während in den übrigen Teilen die Gesetze der poetischen Darstellung mit grösserer Freiheit zur Anwendung gekommen sind, ist in diesem Absatze die poetische Gestalt der Gedanken auch in der äusseren Form in feinster Weise durchgeführt. Die einzelnen Glieder der Verse sind durchaus parallel.

---

[1] Vgl. Del. Js.[4] 270 f., 349 f. Vgl. besonders Jer. 18, 7—8.

[2] Vgl. Jonah in Ninive.

[3] Vgl. S. 38 f.

Am Schlusse jedes Gliedes kehrt refrainartig eine kurze Schilderung wieder (ביום נכרו — ביום אידם — ביום צרה — ביום אבדם — ביום אידו — להכרית פליטיו). Man sieht, wie die innere Bewegung den Propheten mit sich reisst. Das Ganze schreitet klimaktisch fort und trägt durchaus den Stempel tiefinnerlicher Gemütsbewegung und ängstlicher Warnung, worin die traurige Aussicht schon durchklingt, dass alles vergeblich sein werde, dass sich die Edomiter die Warnung nicht zu Herzen nehmen werden zu ihrem und Israels Verderben.

Auf diese Warnung als auf den eigentlichen Kern der Prophetie bereiten V. 1 - 11 vor. Der 1. Vers enthält die eigentliche Einleitung der Rede, weist einerseits auf die Auktorität des Propheten hin, die ihm zukommt als Gesandter Gottes und Vertreter des Gottesvolkes, und bietet andererseits den Edomitern noch ein spezielles Motiv zur Aufnahme und Beherzigung der Rede durch den Hinblick auf die von Gott zur Ausführung seines Strafratschlusses bereits getroffenen Massregeln. V. 2 stellt dann kurz und prägnant den Strafratschluss Gottes auf. V. 3—9 zeigen die Unabwendbarkeit dieses Strafratschlusses durch irgend ein menschliches Mittel, und V. 10 – 11 legen neben abermaliger kurzer Hervorhebung der Strafe die Ursache derselben dar. So beseitigen V. 3—9 ein Hindernis in den Herzen der Edomiter für die Busse, ihr Vertrauen auf irdische Hilfsmittel. Bei dem Schreckensgericht Jahweh's wird jede irdische Hilfe versagen. Weder die Unzugänglichkeit ihres Landes noch ihre Reichtümer, weder ihre Bundesgenossen noch ihre Handelsfreunde, weder ihre sprichwörtliche Weisheit noch die Tapferkeit ihrer Helden, — nichts kann sie retten. Vor Jahweh's Zorn stürzt alles zusammen, unrettbar sind sie verloren. Dazu kommt, dass sie die Züchtigung verdient haben, wie V. 10—11 kurz hervorheben. So stehen sie denn da, entblösst von allen irdischen Hilfsmitteln, im Gefühle der Schuld und Beschämung, der Furcht vor dem kommenden Gericht.

Nachdem so in den Herzen der Edomiter die entgegenstehenden Hindernisse beseitigt, und dieselben durch die Furcht vor dem Gerichte zur Aufnahme der Gnadenverkündigung vorbereitet sind, kann die Gnade anknüpfen. Der Prophet lässt anscheinend die Vorwürfe fahren, setzt sie aber doch in einer

höchst kunstvollen Weise fort, indem er in der folgenden Warnung vor ferneren Vergehen das Bild ihrer früheren Thaten den Edomitern vorhält. Allein das Hauptgewicht der Rede liegt jetzt in der Warnung, in dem mit höchstem Nachdruck 8mal an die Spitze des Satzes gestellten לא. Mit dieser Warnung wird den Edomitern die Möglichkeit gezeigt, dem Gerichte doch noch zu entgehen durch Busse und Unterlassung neuer Frevel, durch Unterwerfung unter das Haus Davids [1].

Während V. 1—11 die Warnung vorbereiten, suchen die Verse 15—21 den Eindruck derselben noch zu verstärken, indem sie die Edomiter auf weitere Motive hinweisen, die Warnung zu befolgen. Die Verse 15—16 zeigen ihnen das Geschick der Gott und seinem Volke feindlichen Welt. Wenn sie die Warnung unbeachtet lassen und sich ebenfalls wieder feindselig gegen das Bundesvolk benehmen, wird sie auch das gleiche Geschick treffen, und wie jene werden auch sie „sein, als wären sie nimmer gewesen". Wenn sie aber die Warnung sich zu Herzen nehmen, dann bleibt ihnen nicht nur die Möglichkeit, der Strafe zu entgehen, sondern sie können auch an dem Heile Israels teilnehmen. Das zeigen ihnen die Verse 17—21. Nur so aufgefasst erscheint die ausführliche Darstellung des Heiles Israels in einer Rede an die Edomiter erklärlich. Sie haben aber um so mehr Veranlassung, die Warnung zu befolgen und zu Israel eine andere Stellung einzunehmen, als früher, da von Israel aus ein Strafgericht über sie ergehen soll, V. 18, selbstverständlich nur, wenn sie nicht durch Busse Gottes Zorn abwenden. Der ganze Kampf gegen Israel wird überdies schliesslich doch vergeblich sein, da Israels Herrlichkeit und seine Ausdehnung nach allen Seiten im Ratschlusse des Ewigen unwiderruflich beschlossen sind. Das zeigen ihnen die Verse 19—20. Zum Schlusse wird V. 21 noch in prägnantester Kürze auf ein spezielles Motiv hingewiesen, die Warnung zu beachten, auf den Umstand nämlich, dass die Juden einmal über sie herrschen werden. Dieser Herrschaft werden sie sich aber nicht entziehen können, weil dieselbe in der Weltherrschaft Gottes wurzelt.

---

[1] Vgl. Jes. 16, 1.

So erscheint vom Gesichtspunkte meiner Zweckbestimmung aus betrachtet, die Prophetie als ein auf den einen Zweck konsequent hinzielendes harmonisches Gefüge von einer bewunderungswürdigen Einheit der Komposition, zeugend von dem feinsten psychologischen Takt des Verfassers. Ich glaube berechtigt zu sein, hierin eine Bestätigung meiner Auffassung der Prophetie zu finden.

Hiernach würde sich folgende Einteilung[1] der Weissagung ergeben:

Aufschrift: חזון עובדיה

Einleitung: Gründe, den Propheten willig zu hören, V. 1.

1. Seine Auktorität als Gesandter Gottes und Glied des Volkes Gottes,
2. die Nähe des Strafgerichts.

I. Teil: Vorbereitung der Warnung, V. 2–11.

1. Ankündigung der Strafe, V. 2.
2. Unabwendbarkeit derselben, V. 3—9, trotz
   a) der äusseren Hilfsmittel der Edomiter, V. 3—7a,
      α. der natürlichen Beschaffenheit ihres Landes, V. 3—4,
      β. ihres Reichtumes, V. 5—6,
      γ. ihrer vielen Bundesgenossen, V. 7a,
   b) der inneren Hilfsmittel, V. 7b—9,
      α. ihrer sprichwörtlichen Weisheit, V. 7b—8,
      β. ihrer Tapferkeit, V. 9.
3. Begründung der Strafe, V. 10—11.

---

[1] Die meisten Erklärer haben die Dreiteilung: Edoms Strafe, V. 1—9, Edoms Frevel, V. 10—16, Israels Heil, V. 17—21. So Casp., Schegg, Keil, Knabenbauer u. a. Die Einteilung ist zu rein äusserlich, berücksichtigt zu wenig den innern Zusammenhang der Gedanken. Henderson's Zweiteilung fällt mit dieser Dreiteilung zusammen, indem er Edoms Strafe und Frevel in einem Hauptpunkte zusammenfasst, ebenso Meyrick's Vierteilung, der V. 15—16 als „an expansion of the denunciation (V. 2—9)" als eigenen Teil fasst.

Dagegen beruht die Zweiteilung von Joh. auf seiner Ansicht bezüglich des Verhältnisses Obadjah's zu Jirmejah, auf der Annahme, dass die Verse 3 und 4 bereits einen Schuldvorwurf enthalten, und auf der Auffassung der Verse 12—14 als einer Strafandrohung.

II. Teil: Die Warnung, V. 12—14.
1. Vor Schadenfreude, V. 12.
2. Vor Feindseligkeiten, V. 13—14,
a. bezüglich des Vermögens der Judäer, V. 13,
b. bezüglich ihrer Person, V. 14.

III. Teil: Weitere Begründung der Warnung, V. 15 - 20.
1. Der Tag Jahweh's nach seiner Strafseite, V. 15—16,
2. nach seiner Heilsseite [1], V. 17—20.

Schluss: Besondere Hervorhebung eines Motivs, die Warnung zu beachten, Israels dereinstige Herrschaft über Edom, V. 21.

§ 11.

Der Stil des Propheten.

Wenn der h. Hieronymus von Hoschea mit Recht sagt: „Commaticus est et quasi per sententias loquens“ [2], so gilt dieses noch viel mehr von Obadjah. Auf dem beschränkten Raume eines Kapitels finden sich die Hauptsätze der Theologie des Propheten zusammengedrängt, das Gericht über die Heidenwelt, Israels Rettung und Ausbreitung, die Errichtung des Reiches Jahweh's, sowie seine und seines Volkes künftige Weltherrschaft. Es ist sofort klar, dass dieser reiche Inhalt nur mehr änigmatisch angedeutet, als klar entwickelt sein kann. Dadurch erklären sich die gerade bei Obadjah so äusserst zahlreichen Diskrepanzen seiner Interpreten in der Einzelauffassung.

Wie ein umfassender Inhalt, so tritt auch eine reiche Fülle der edelsten Poesie in der kleinen Schrift zu Tage, zwar nicht einer Kunstpoesie in der Art eines Jeschajah oder Joel, sondern der Naturpoesie eines Amos näherstehend. Da ist allerdings keine Spur von gekünsteltem Affekt, kein Haschen nach Effekt durch die Anwendung der Mittel der eigentlichen Kunstdichtung, sondern die ganze Darstellung ist überaus einfach und doch hochpoetisch. Ja gerade durch ihre Einfachheit gewinnt sie das erhabenste Pathos. Vorzüglich packend wirkt die Unmittelbarkeit des Empfindens, welche überall hervortritt. Man hört in

[1] Über V. 18 vgl. die Erklärung.
[2] Praef. in XII proph. M. XXVIII, 1015.

jedem Verse den aus eigenster, tief innerster Seele zu dem Herzen seiner Zuhörer sprechenden Redner. Dadurch erhält die ganze Darstellung eine seltene Lebendigkeit und plastische Anschaulichkeit. Gehoben wird letztere noch durch die Anwendung der herrlichsten Bilder [1]. Der Parallelismus der Glieder ist nicht überall strenge durchgeführt. Dagegen finden sich an anderen Stellen [2] die Gesetze des Parallelismus mit solcher Akribie beobachtet, dass man versucht wird, nach einem Metrum zu suchen, ja dass sich ungesucht der Reim einstellt [3].

Der ganze Stil des Propheten weist auf ein hohes Alter. Von dem breiten, gedehnten Stil der späteren Propheten findet sich hier noch keine Spur. Die konzise, kühne, reine Sprache ist nur in der Zeit der älteren Propheten erklärlich. Das oftmalige Fehlen der Vokalbuchstaben [4] in dem überlieferten Texte kann auch nicht als blosser Zufall gelten. Irgend welche dialektische Sprachfärbung lässt sich nicht nachweisen [5].

---

[1] Umbreit (S. 189) schreibt trotz V. 3—4, 5, 7, 16, 18: „Wir finden . . . . nicht Schmuck der bildlichen Darstellung; es ist, als hätte Obadjah seine Weissagung in das Gestein von Sela eingehauen," (vgl. H. P.[2] s. v. Obadjah) und Kuenen meint S. 336: „te toon is mat en getuigt niet van bezieling."

[2] Vgl. besonders V. 7 und 12—14.

[3] Vgl. V. 7: בְּרִיתֶךָ — שְׁלֹמֶךָ — תַּחְתֶּיךָ, V. 12: אָחִיךָ — פִּיךָ, V. 14: פְּלִיטָיו — שְׂרִידָיו.

[4] V. 3 יורדני (Vgl. Baer. z. St.), V. 11 שְׁעָרָו (vgl. ק׳), V. 20 גלת und הל, V. 21 מושעים (Vgl. Baer z. St.)

Vgl. auch LXX zu V. 1 (*περιοχήν* = צר statt ציר), vgl. dagegen Jer. 49, 14 *ἀγγέλους*), V. 16 (*οἶνον* = חמר statt תמיד), V. 17 (*κατακληρονομήσαντας αὐτούς* = מוֹרְשֵׁיהֶם statt מוֹרָשֵׁיהֶם) und Vulg. zu V. 5 (conticuisses = נְדַמּוֹתָה statt נִדְמֵיתָה). Vgl. das Verhältnis von Ps. 18 und II Sam. 22, 2—51.

[5] Böttcher (I § 29) will eine „simeonitische, südhebräische" Sprachfärbung in der Prophetie finden. Seine Gründe (der „Aramaismus" קטל und die „Arabismen" נכר und פרק [II, § 36]) sind aber nichts weniger als überzeugend.

Zweiter Abschnitt.

§ 12.

Die Übersetzung.

Gesicht Obadjah's.

Also spricht der Allherr Jahweh zu Edom: V. 1.
— Kunde hörten wir von Jahweh,
Und ein Bote ward unter die Nationen entsandt:
„Auf! Und erheben wollen wir uns wider es zum Kriege!“ —
„Siehe, klein mache ich dich unter den Nationen,
Verachtet dich überaus!“
Der Übermut deines Herzens betrügt dich,
Der du wohnest in den Felsenklüften,
Erhöhst deine Wohnung,
Sprichst in deinem Herzen: „Wer bringt mich nieder zur Erde?“
„Wenn hoch wie der Aar,
Und wenn zwischen die Sterne du setzest dein Nest,
Von da bring' ich dich nieder,“ spricht Jahweh!
Wenn Diebe kämen dir, wenn nächtliche Räuber, — V. 5.
Wie bist du verwüstet! —
Würden sie nicht stehlen ihr Genüge?
Wenn Winzer kämen dir,
Würden sie nicht übrig lassen eine Nachlese?
Wie sind durchforscht Esau's Lande, gesucht seine Schätze!
Zur Grenze schicken dich alle Männer deines Bundes,
Sie betrügen dich, sind stark wider dich, die Männer deines Friedens,
Deine Mahlgenossen legen ein Netz unter dich!
Keine Einsicht ist in ihm!

Wird's nicht geschehen an jenem Tage, spricht Jahweh,
Und ich werde austilgen Weise aus Edom
Und Einsicht vom Gebirge Esau?
Und gebrochen sein werden deine Helden, Thaman,
Damit ausgerottet werden die Mannen vom Gebirge
Esau. — — —
Ob des Mords, V. 10.
Ob der Gewaltthat an deinem Bruder Jakob
Wird Schande dich decken,
Und ausgerottet werden sollst du auf ewig!
Am Tage, da du standest gegenüber,
Am Tage, da wegführten Fremde sein Gut,
Und Heiden eintraten in seine Thore
Und über Jerusalem warfen das Loos, —
Auch du warst einer von ihnen!

Darum sieh nicht auf den Tag deines Bruders am Tag
seines Elends!
Und freu' dich nicht über Juda's Söhne am Tag ihres
Verderbens!
Und nimm den Mund nicht voll am Tag der Bedrängnis!
Tritt nicht ein in die Thore meines Volkes am Tag
ihrer Not!
Sieh nicht auch du auf sein Unglück am Tag seiner Not!
Und strecke doch nicht aus deine Hand nach seinem Gut
am Tag seiner Not!
Und steh' nicht am Scheidewege, zu vertilgen seine
Flüchtlinge!
Und überliefere nicht seine Entronnenen am Tag der Be-
drängnis!

Denn nahe ist der Tag Jahweh's über alle Nationen! V. 15.
Wie du gethan, wird dir gethan,
Dein Thun wendet sich auf dein Haupt!
Denn wie ihr getrunken habt auf meinem heiligen Berge,
Werden trinken alle Nationen immerdar.
Und trinken werden sie und schlürfen und sein,
Als wären sie nimmer gewesen. —

Aber auf dem Berge Sion wird Rettung sein,
Und er wird heilig sein,
Und in Besitz nehmen werden die vom Hause Jakob, die
sie besassen!
Und es wird Jakobs Haus zu Feuer
Und Josephs Haus zur Lohe
Und Esau's Haus zu Spreu.
Und brennen werden sie unter ihnen
Und sie verzehren,
Und nicht wird Entronnenes sein dem Hause Esau!
Und besitzen wird der Süden das Gebirge Esau
Und die Ebene die Philister.
Und besitzen werden sie Ephraims Gefilde und das Land
von Samaria
Und Benjamin Gilead.
Und die Gefangenschaft dieses Heeres der Söhne Israels, v. 20.
die bis nach Sarepat der Kanaaniter wohnen,
Und die Gefangenschaft Jerusalems, die in Sepharad ist,
Besitzen werden sie die Berge des Süds! —
Und hinaufziehen werden Retter auf den Berg Sion, zu
richten den Berg Esau's,
Und sein wird Jahweh's das Reich! —

Dritter Abschnitt.

Die grammatisch-historische Erklärung.

§ 13.

Aufschrift und Einleitung.

V. 1.

Die Aufschrift enthält nichts, als den einfachen Namen des Propheten[1]. Das ist aber kein Grund, die Unächtheit zu erschliessen[2], da es allgemeine Sitte der hebräischen Propheten war, ihren Weissagungen eine Aufschrift vorauszuschicken, nicht nur im Anfange des ganzen Buches, sondern auch oft bei einzelnen Weissagungen innerhalb derselben[3], Aufschriften, von denen zudem einzelne so beschaffen sind, dass sie nur vom Autor selbst herrühren können[4]. Durch חזון (= Gesicht; חזה = 1. spalten, scheiden, 2. unterscheiden, klar sehen, 3. allgemeiner Ausdruck für die prophetische Wahrnehmung) wird jede Offenbarung Gottes an die Propheten bezeichnet[5], mag dieselbe nun stattfinden, indem ein für die äusseren Sinne wahrnehmbares Zeichen[6] oder ein nur dem inneren Sinne wahrnehmbares symbolisches Bild erscheint[7], oder indem Gott die Seele des Pro-

---

[1] Hugo a St. Vict. und Drus. finden den Grund in der Demut des Propheten, Alb. M. in seiner Sendung an Nichtjuden.

[2] Hendew., Joh. Letzterer will aus dem Fehlen persönlicher und chronologischer Nachrichten auf eine jüngere Lebenszeit schliessen. Näher läge der umgekehrte Schluss.

[3] Vgl. Jes. 13, 1; Jer. 46, 1 u. ö.

[4] Vgl. Jer. 47, 1; Ez. 1, 1 f.

[5] Vgl. Stimmen aus Maria Laach 1878, S. 534 f.

[6] Dan. 5, 25.

[7] Am. 8, 1, Dan. c. 8.

pheten direkt erleuchtet und ihr höhere Kenntnisse einstrahlt. An unserer Stelle liegt die dritte Art des חזון vor[1], das eigentlich nur in übertragenem Sinne so heisst, indem die Perzeption der innern Seelenkräfte durch den von dem edelsten äusseren Sinne hergenommenen analogen Ausdruck bezeichnet wird, ein Ausdruck, der um so leichter verallgemeinert wurde[2], da die Vision das weitaus gewöhnlichste Mittel der göttlichen Offenbarung an die Propheten gewesen zu sein scheint. Ob, wie oft eine Verzückung damit verbunden war, geht aus unserer Stelle nicht hervor[3].

Als der Prophet seine Rede an die Edomiter begonnen, musste er sich gleich sagen, dass dieselben nur dann auf sein Wort achten würden, wenn er mit höherer Auktorität bekleidet zu ihnen rede. Diese Auktorität nimmt er zunächst durch die Worte כה אמר אדני יהוה לאדום[4] für sich in Anspruch. Er redet nicht im eigenen Namen zu den Edomitern, sondern im Auftrage Jahweh's[5], dessen Macht sie kennen und den sie, wenn auch nicht als den wahren und einzigen Gott, so doch als den mächtigen National-Gott der Hebräer anerkannten und fürchteten. Diese höhere Auktorität hebt auch das parallele Glied שמועה שמענו מאת יהוה hervor, indem es den Propheten als Repräsentanten Israels einführt, der das ganze Volk hinter sich hat. Wenn nun aber die Edomiter auch die Rede und Drohung Jahweh's anerkannten, so konnten sie sich doch leicht einreden,

---

[1] Ἡ θεόθεν τῷ Ἀβδίᾳ γενομένη ἀποκάλυψις, Theodoret v. Cyr. z. St.

[2] Jes. 2, 1 sogar חזה דבר אשר חזה. Vgl. Laur. Reinke „Beiträge" II, 34 f.

[3] Aq. ἔκστασις. Vgl. Jes. c. 6, Dan. c. 8.

[4] Euseb. dem. ev. V, c. 14 glaubt, dass Gott der Redende sei.

[5] Zur Überschrift sollen diese Worte noch gehören nach Maurer, Casp., Loch, Keil u. a. Allein die Formel führt stets Rede Jahweh's im engeren Sinne ein. Für eine spätere Glosse erklärte den ganzen Ausdruck Ew. Da aber allein das Suff. von עליה schon entscheidend hiergegen spricht, hat Seydel im Anschluss an Eichh. die Ansicht dahin modifiziert, dass er לאדום beibehält. Allein mit Recht hat schon Hitz. gegen eine solche Willkür protestiert und die sich nach S. ergebende Verbindung חזון עובדיה לאדום als „gegen jeden Sprachgebrauch verstossend" bezeichnet.

dass es mit der Ausführung dieser Drohung noch gute Weile habe. Dem beugt der Prophet vor, indem er betont, dass die Verwirklichung des göttlichen Ratschlusses schon begonnen hat. So betrachtet scheint mir auch die Schwierigkeit zu schwinden, welche darin liegt, dass durch כה אמר וגו׳ eine direkte Rede Gottes angekündigt wird, welche doch erst mit v. 2 beginnt. Der Prophet kündigt die direkte Rede Gottes an. Um aber derselben eine gute Aufnahme in dem Herzen seiner Zuhörer zu bereiten, beginnt er nicht sofort mit derselben, sondern schiebt erst die Worte שמועה u. s. w. bis למלחמה ein. Dieselben erscheinen zwar stets als eine Art von Parenthese, die aber so, wenn auch nicht jede Härte schwindet, wenigstens erklärlich erscheint[1].

So aufgefasst erscheint V. 1 als das Muster eines oratorischen Einganges. Denn dieser hat den Zweck, die Zuhörer günstig zu stimmen, sie aufmerksam und der Belehrung fähig zu machen[2]. Den ersten Zweck erreicht der Prophet durch Urgierung seiner höheren Auktorität, den zweiten durch die Betonung des persönlichen Interesses, das sein Gegenstand für die Zuhörer hat. Beide Momente werden zwar nur ganz kurz und bündig hervorgehoben, wirken aber gerade dadurch um so packender.

Das Perfektum אמר rechtfertigt sich dadurch, dass die Worte, welche der Prophet jetzt zu Edom redet, als von Gott in seiner Offenbarung an den Propheten gesprochen schon der Vergangenheit angehören. Als אדני יהוה[3] bezeichnet der Prophet Gott hier nicht ohne Absicht. Denn אדני bezeichnet Gott als den mit unumschränkter Macht die Welt regierenden, keinen Widerspruch kennenden Herrscher[4], während יהוה uns als Nomen proprium des Gottes Israels entgegentritt. Dass die Verbindung

---

[1] Keil's Einwendung gegen diese Fassung stützt sich auf die falsche Annahme, dass das Entsenden der Boten schon „der Hauptgedanke der folgenden Rede" sei. — Vgl. Jes. 43, 16—19.

[2] Cicero de inv. I, 3. Quint. instit. IV, 1.

[3] Über die Punktation יְהוִה nach אדני vgl. Ges. Lex.[10] 325, II f.

[4] אדן = דון. Vgl. „der waldende Gott" im Ahd. und Mhd., z. B. der „allis waldende Gott" (vom Glauben 2896, 3748, in Massmann's Gedichten des 12. Jhrh., Quedlinburg 1857).

der zwei Bezeichnungen Gottes gerade an unserer Stelle vorzüglich passt, leuchtet ein. Über לאדום vgl. S. 51. In שמועה שמענו (LXX ἀκοὴν ἤκουσα. V. auditum audivimus) begegnet uns ein Wortspiel, das sich im Deutschen nicht wiedergeben lässt. Der Plural שמענו ist so zu erklären, dass der Prophet mit seinem Volke sich zusammenfasst[1]. Natürlich ist bei den übrigen Israeliten an kein der prophetischen Perzeption gleichartiges Hören zu denken. Der Inhalt der Kunde ist das Strafgericht über Edom (V. 2.), nicht speziell קומו וגו׳ (Keil), da שמועה in der Bedeutung „Befehl" sich nicht belegen lässt. Israel ist unter den גוים nicht mitverstanden, da גוים an sich und gewöhnlich zur Bezeichnung nichtjüdischer Völker gebraucht wird[2], zur Mitbezeichnung Israels nur sehr selten und dann durch den Kontext gesichert. בגוים steht im Gegensatz zu dem Pronomen in שמענו, wie עם יהוה und גוים durchweg einander entgegenstehen[3]. וצור וגו׳ enthält nicht den Inhalt der Kunde, ist nicht als subordiniert zu erklären[4], sondern einfach parataktisch, das zweite Motiv für die Edomiter enthaltend, die Worte des Propheten sich wohl zu Herzen zu nehmen, da schon Boten von Jahweh entsandt sind, um die Nationen zur Ausführung des Gerichtsratschlusses Jahweh's über Edom zu veranlassen. צור von d. W. צור, ar. sâra, die ursprünglich schallnachahmend

---

[1] So Schnurr., Maur., Rosenm., Casp., Umbr., Del., Keil, Seydel, Orelli. Die Alten erklären den Plural durch Beziehung auf die Gesammtheit der Propheten. So Ephr., Hier., Rem. Ant., Alb. M., Rup. Tuit., Abenezra, auch Oecol., a Lap., Tarnov, Landqu., Knabenb. u. a. Hiegegen spricht das Fehlen jeglicher Analogie, wogegen die Zusammenfassung des Propheten mit seinem Volke in Jes. 16, 6 vgl. mit 21, 10 eine Parallele hat. Vgl. Jes. 24, 16; 42, 24; 64, 5. Hitz.-St. und Joh. erklären: „Ich und meine Landsleute haben es gehört durch Jirmejah." Vgl. § 5. Kimchi sieht merkwürdiger Weise in שמענו וגו׳ Worte der Heiden. Die für unser Sprachgefühl wohl am nächsten liegende Fassung als Plur. maj. (Vatablus) ist nicht zulässig, weil ein solcher im Hebräischen nicht nachgewiesen werden kann. Vgl. Ges. § 124, 1, c.

[2] Vgl. Del. Ps.[4] S. 693, Am. 1. Vgl. Prov. 14, 34, wo absichtlich גוים vermieden ist, weil Israel mitgemeint ist.

[3] Vgl. im Nh. גוי — גויה = Nichtjude, Nichtjüdin.

[4] Luth., Köhler, Maur., Ackerm., Hitz.-St. u. a.

ein knarrendes Geräusch bezeichnet[1], dann = sich drehen, sich wenden, gehen ist, heisst hier „Bote“[2]. Die kollektive Fassung des Wortes dürfte sich empfehlen. Unter diesen Boten Gottes sind natürlich keine Personen zu verstehen[3], wir haben es vielmehr lediglich mit einem Bilde für die göttliche Leitung und Anregung zu thun[4]. קומו ונקומה וגו׳ sind die Worte der Boten, die sie im Auftrage Gottes reden. Gott fasst sich mit den Werkzeugen seiner Rache zusammen in ähnlicher Weise, wie er uns bei Jeschajah[5] als Heerführer des gegen Babel aufgebotenen Völkerheeres entgegentritt. Die Worte als Rede der Völker aufzufassen[6], wodurch sie ihre Bereitwilligkeit gegenüber der göttlichen Aufforderung aussprächen und sich gegenseitig anfeuerten, geht nicht an, weil dieselben dann doch allzu abrupt dastehen würden und der Inhalt der Botschaft, welcher kaum fehlen kann, vermisst würde. Das weibliche Suffix in עליה erklärt sich dadurch, dass in אדום hier der Begriff des Landes in den Vordergrund gerückt ist[7].

---

[1] Vgl. Del. Ps.[1] 671 Anm.

[2] Die Übersetzung der LXX (*περιοχήν*, Sha חבשיא ist wohl auf die Vokalisierung צר bei defektiver Schreibung zurückzuführen. Jer. 49, 14 haben LXX *ἀγγέλους*. Die Richtigkeit des M. T. ist durch die übrigen alten Übersetzungen gesichert.

[3] Ephr., Hier., Hugo a S. V., Rem. Ant., Rup. Tuit. u. a. beziehen ציר auf Christus, Alb. M. auf Nebukadnezar, Barh. und Grot. auf einen Engel, Nic. Lyr. auf Jirmejah, Reut. und Pisc. auf einen Gesandten Nebukadnezars.

[4] Theod. M. (*Ὅτι συνέλεξεν ὁ Θεὸς τὰ ἔθνη ὥσπερ τινὶ φωνῇ τῷ ἐπιτάγματι τῷ οἰκείῳ διεγείρων αὐτοὺς εἰς τὸν κατὰ τῆς Ἰδουμαίας πόλεμον*), Theod. v. Cyr., a Lap., Reut., Eichh., Maur., Rosenm., Ackerm., Seyd., Landq., Schegg u. a.

[5] Jes. 13, 2—6. Vgl. 21, 2 und Jo. 2, 11.

[6] Raschi, Ar. M., Men., Sa, Rib., Umbr., Ew., Loch, Or. u. a. Vollständig zersplittert wird der Satz durch die Erklärung Kusznitzki's, der קומו als Inhalt der Rede des Boten und ונקומה נ׳לחמ׳ als Ausdruck der Bereitwilligkeit der Völker fassen will. Zudem wäre ו in ונקומה denn schlechterdings unerklärlich.

[7] Ges. § 122, 3b.

Erster Teil.

Edoms Strafe und ihre Begründung.

V. 2—11.

---

§ 14.

Die Ankündigung der Strafe.

V. 2.

Nachdem so der Prophet in V. 1 die Herzen seiner Zuhörer vorbereitet hat, teilt er in V. 2 die Worte Jahweh's selbst mit, indem er den Ratschluss Gottes über Edom prägnant an die Spitze des Körpers seiner Rede setzt[1]. Denn נתתיך ist als prophetisches Perfekt zu fassen. Der göttliche Ratschluss ist zwar faktisch noch nicht in die Wirklichkeit getreten. Aber was Gott einmal beschlossen hat, das ist schon so gut als verwirklicht. Der so häufige Gebrauch dieser Redeweise bei den Propheten[2] hat zudem darin seinen Grund, dass ihnen die noch der Zukunft angehörigen Fakta so oft in visionären Bildern gezeigt wurden, so dass sie dieselben gewissermassen schon als realisiert vor Augen hatten. Dass wir aber in V. 2 thatsächlich das prophetische Perfekt vor uns haben[3], nicht das eigentliche[4], dürfte mit Rücksicht auf folgende Gründe als gesichert anzu-

---

[1] Nach Schegg sollen V. 1—2 das Thema der ganzen Prophetie enthalten. Wenn dem so sein würde, wäre für V. 17 und 19—21 kein Raum in derselben.

[2] כי בנבואות יעבר בנוקום עתיד רבים (Nam in prophetiis praeteritum loco futuri saepe), Kimchi zu Ob. 2.

[3] Ephr., Theod. M., Theod. v. C., Kimchi, Rib., Sa, Munst., Clar., Vat., Tarn., Reut., Dathe, Krahm., Köhler, Eichh., Thein., Maur., Hendew., J. M. A. Scholz, Casp., Henders., Allioli, de Wette, Schegg, Seyd., Landqu., Meyr., Hitz.-St., Keil, Or. u. a.

[4] Hier., Cyr. Al., Abenezra, Hugo a S. V., Rem. Ant., Rup. Tuit., Calv., Paul. de Pal., a Lap., Rosenm., Ackerm., A. Scholz (l. c. 539), Joh., Kuenen.

sehen sein[1]. Zunächst weist die Einleitung der Rede durch הִנֵּה sofort auf die Zukunft. Denn הִנֵּה „zeigt gewöhnlich eine zukünftige Zeit an“[2]. Dann ist nur V. 2 als direkte Rede Gottes zu betrachten[3]. Deshalb erscheint von vornherein jede andere Fassung als die eines prophetischen Perfekts als unmöglich. Ferner ist in der ganzen weiteren Strafandrohung, V. 3—10, nur von der Zukunft die Rede. Perf. proph. und Imperf. stehen promiscue. Da liegt es doch auf der Hand, dass auch das Perf. in V. 2 von der Zukunft zu erklären ist. Das erfordert auch der Kontext mit dem Vorhergehenden. In V. 1 hat der Prophet gesagt, dass Gott gegen Edom heranziehen werde mit einem grossen aus den Nationen gebildeten Kriegsheere. Da wird offenbar ein starker Gegner vorausgesetzt, und der ganze V. 1 würde als lächerliche Tirade erscheinen, wenn נְתַתִּיךָ in V. 2 als eigentliches Perfektum erklärt würde. Mit dem Folgenden (V. 3—9) würde sich derselbe Widerspruch ergeben, da hier der Prophet die festen, unzugänglichen Wohnungen, die grossen Reichtümer, die zahlreichen Bundesgenossen und Freunde der Edomiter, ihre grosse Klugheit und die Tapferkeit ihres Heeres scharf hervorhebt. Endlich steht es aber auch historisch fest, dass die Edomiter bezüglich der Ausdehnung ihres Landes, der Zahl seiner Bewohner, der Grösse ihrer Hülfsmittel durchaus auf gleiche Stufe zu stellen sind mit den Nachbarvölkern, mit den Moabitern, Ammonitern, Amalekitern u. a. Und nur um eine Vergleichung mit diesen kann es sich handeln. Es ist ja wahr, dass die Edomiter im Vergleich mit den Ägyptern, Assyriern und Babyloniern, mit denen sie Joh. zusammenhält, ein unbedeutendes Volk waren. Aber daraus folgt für ihre absolute Unbedeutendheit ebensowenig, wie für die Hollands aus einer Vergleichung mit Deutschland und Frankreich. Indem ich bezüglich dieses

---

[1] Die alten Versionen geben das Perf. proph. einfach durch das Perf. Deshalb ist auch εἶ der LXX und „es“ der V. ohne Bedeutung für die Entscheidung der Frage.

[2] Ges. Lex.[10] s. v. Die Ansicht von Joh., dass הִנֵּה hier nicht „wie gewöhnlich“ auf die Zukunft gehe, stützt sich auf die zwei Annahmen, dass נְתַתִּיךָ eigentliches Perfekt sei und dass V. 2 und 3 in einem gegensätzlichen Verhältnis stehen.

[3] Vgl. zu V. 3.

Punktes auf § 2 verweise, will ich hier nur das bemerken, dass ein Volk, welches schon in uralter Zeit den Midianitern die Spitze bieten konnte[1], von dem zu Davids Zeit in einer Schlacht 18000 Mann fielen[2], gegen welches Amasjah zu seinem grossen Heere (300000) hinzu noch eine grosse Menge Söldner (100000) warb[3], von denen dann wieder 10000 Mann im Kampfe fallen und weitere 10000 nach der Eroberung ihrer Hauptstadt niedergemacht werden konnten, doch nicht so unbedeutend gewesen sein kann, um es schon an sich „als klein und verachtet unter den Nationen“ ansehen zu können.

קטן bezeichnet die geringe Anzahl des Volkes in der Zukunft, das parallele בזוי, in dem Doppelsinne „verachtet“ und „verächtlich“ schillernd, giebt die Folge davon an. קטן ist nachdrücklich vorangestellt. Dadurch wie durch die Verbindung mit בגוים und durch das parallele בזוי מאד ist zwar die Elativbedeutung genügend angezeigt — deshalb LXX richtig ὀλίγοστος —, aber kein ausreichender Grund zur Fassung als Superlativ in strengem Sinne gegeben. בזוי אתה מאד bildet an sich einen selbständigen Satz, gehört aber dem Sinne nach zu נתתיך als Subjekts- und Prädikatsakkusativ[4].

§ 15.

Die Unabwendbarkeit der Strafe.

V. 3—9.

V. 3—4. Edoms Vertrauen auf die natürliche Beschaffenheit seines Landes.

In V. 2 hat der Prophet den göttlichen Ratschluss, Edom zu strafen, an die Spitze seiner Rede gestellt. Nun musste aber in den Edomitern sich sofort der Geist des Widerspruches regen, indem sie sich sagten, dass bei ihren grossen Hilfsmitteln die Drohung des Propheten doch nicht so gar schnell und leicht in Erfüllung gehen könne. Dieses Hindernis des Erfolgs seiner Rede beseitigt der Prophet, indem er in V. 3—9 die Konsequenzen des göttlichen Beschlusses zieht und so zeigt, dass den

[1] Gen. 36, 35.
[2] II Sam. 8, 13, I Chron. 18, 12.
[3] II Chron. 25, 5 f. Die Zahlen dürften übertrieben sein.
[4] Vgl. Ges. § 135, 2.

Edomitern gegenüber Jahweh's Ratschluss nichts helfen kann. Gegen die Auffassung der Verse 3—4 als einer Fortsetzung der Rede Jahweh's (V. 2) (Joh.), spricht zunächst der Umstand, dass der Prophet am Schlusse von V. 4, wo er in lebendiger Schilderung Jahweh selbst den Edomitern sagen lässt, wie unnütz ihr Pochen auf ihre Felsburgen sei, es für notwendig hält, נאם יהוה hinzuzufügen. Es wäre auch auffallend, dass der Prophet die Vergeblichkeit der einen Stütze der Edomiter durch Gott selber direkt aussprechen liesse, während er die Vergeblichkeit der übrigen V. 5—9 in eigener Rede ausführt. Denn dass in V. 5 ff. der Prophet der Redende ist, wird allgemein zugestanden[1]. Am nächsten lag es für die Edomiter, zumal wenn Obadjah in Edom selbst noch zu ihnen redete, auf die Festigkeit ihrer Städte und die ganze natürliche Beschaffenheit ihres Landes sich zu verlassen. Darum entzieht ihnen der Prophet diese Stütze zuerst, indem er dem Sinne nach V. 3—4 zu ihnen sagt: „Wenn euer Land auch noch viel fester und unzugänglicher wäre, als es thatsächlich ist, — gegenüber der Macht Jahweh's würde auch selbst das nichts nützen“[2]. זדון ist nach

[1] Die von Joh. im Anschluss an Hier. gegebene Erklärung von V. 3 als eines Gegensatzes zu V. 2 steht und fällt mit seiner Auffassung von V. 2 und von זדון in V. 3. In dem Übermute der Edomiter eines der Hauptverbrechen derselben zu finden neben ihrem Benehmen gegen Juda vermag ich nicht. Der Zusammenhang mit dem Folgenden deutet eine solche Auffassung in keiner Weise an. Der natürliche Zusammenhang spricht vielmehr dafür, dass wir in זדון nichts weiter, als das übermütige Vertrauen der Edomiter auf ihre unzugänglichen Städte zu suchen haben. Die Begründung des göttlichen Strafratschlusses beginnt ersichtlich erst mit V. 10. Dass „die Edomiter ihre Stellung unter den Völkern vergessen hätten“, dass „sie sich in ihren Augen gross erschienen, ohne es in Wirklichkeit zu sein,“ muss in den Text hineingetragen werden. Aber selbst hiervon abgesehen könnte ich in einer solchen Narrheit des „unbedeutenden“ Völkchens kein solch kapitales Verbrechen sehen, als dass es neben V. 10 f. besonders in Betracht kommen könnte. Denn die Begründung mit „der geringen ihnen vom Herrn zugedachten Stellung“ ist in dieser Allgemeinheit reines Postulat und steht mit der Geschichte der Edomiter in Widerspruch. Vgl. zu V. 2.

[2] *Ἐπειδὴ τοίνυν, φησὶ, ταύταις θαῤῥῶν ἀλαζονεύῃ καὶ μέγα φρονεῖς ὡς ἀχείρωτος, εὐάλωτόν σε καταστήσω καὶ εὐχείρωτον τοῖς ἐχθροῖς καὶ τῶν πολεμίων οὐ διαφεύξῃ τὰς χεῖρας οὐδὲ εἰ δίκην ἀετοῦ μετέωρος ἀρθείης κ. τ. λ.* Theod. v. C. z. St.

der Form לָצוֹן von זוד = kochen, überfliessen, übermütig handeln gebildet. Vgl. ar. zâda [1]. Die Lesart הִשִּׁיאַךְ muss in anbetracht der überwiegenden Bezeugung als gesichert gelten [2]. שִׁכְנִי וגו׳ [3] leitet die Angabe der Gründe des Stolzes ein, wenn man so will. Doch liegt auf זְדוֹן durchaus kein Nachdruck. Diesen hat vielmehr lediglich das Folgende. Der Sinn ist: „Dein Vertraueu auf deine stolzen Burgen wird zu Schanden werden.“ Über die Erklärung von חגוי herrscht grosse Uneinigkeit. Am wahrscheinlichsten scheint mir die Ableitung Fleischer's [4] von der im Hebräischen ungebräuchlichen Wurzel חגה, ar. chagâ = stossen, dann vorstossen, vorn überhängen, vorragen, nach der Form שָׁחוֹ, Grundform קָטְל, mit Verwendung des ursprünglichen ו als Hilfsvokals gebildet. So würde sich die Bedeutung von Kluft, Höhle ergeben. Indes mag man hierüber denken, was man will, der wesentliche Sinn des Wortes ist durch die alten Übersetzungen gesichert [5]. סלע fasse ich mit den alten Versionen kollektivisch. Der Ausdruck erklärt sich genügend aus dem Gebirgscharakter des Landes der Edomiter und aus ihrer Sitte, in den zahlreichen natürlichen und künstlichen Höhlen ihrer Berge Wohnung zu suchen [6]. Wenn man, was vielfach geschieht, aber durch nichts angezeigt wird, eine Beziehung auf סלע, die Hauptstadt Edoms annehmen will, so würde

---

[1] Dass hier unter זדון „Auflehnung gegen Gott und Missachtung seiner Ratschlüsse zu verstehen sei“, ist Postulat. Darunter in concreto den Nationalgott der Idumäer, den *Koζé* des Jos. zu verstehen, wurde Grot. wohl durch Jer. 49, 16 veranlasst.

[2] Chald., Pesch., Aq., Symm., Theodot. bezeugen die Lesart des M. T., nur 4 Manuskripte de Rossi's, LXX und Vulg. zeugen für הִשִּׁיאַךְ. Übrigens ist נשׂא in der Bedeutung *ἐπαίρειν* im Hi. nicht zu belegen.

[3] Ges. Lex.[10] S. 248, Col. I. Vgl. Ges.[25] § 93, 1 Anm. Andere Ableitungen s. bei Keil S. 256 und daselbst Anm. 1.

[4] Über das sog. ־ compaginis vgl. Ges.[25] § 90, 3a und F. Del. Ps.[4] S. 736.

[5] LXX *ἐν ὀπαῖς τῶν πετρῶν*, Ch. בשיני כיפיא, Pesch. בעושנא דשקיפא, Vulg. scissurae petrarum.

[6] Omnis australis regio Idumaeorum de Eleutheropoli usque ad Petram in specubus habitatiuncula habet. Et propter nimios calores solis, quia meridiana provincia est, subterraneis tuguriis utitur. Hier. zu V. 5. Vgl. Theod. v. Cyr. zu Jer. 49, 10. Vgl. auch Gen. 19, 30, Ri. 15, 8 ff., I Sam. 13, 6.

damit den Edomitern ein neues Moment vorgehalten, sich die Worte des Propheten wohl zu Herzen zu nehmen, da ja Sela kurz vorher durch Amasjah erobert worden war. Statt מרום שׂ' lasen LXX (ὑψῶν κατοικίαν αὐτοῦ) und Vulg. (exaltantem solium tuum) מְרִים שִׁבְתּוֹ. Die Lesart ist, da ja ו und י sehr oft im M. T. verwechselt sind, mit Rücksicht auf תגביה in V. 4, das auf מרים שבתו zurückzuweisen scheint, vorzuziehen[1]. Zur Erklärung von שבתו[2] ist nicht auf eine Enallage der Person zu rekurrieren, wie dieses gewöhnlich geschieht. Denn das Eintreten des Suffixes der dritten Person in einer Anrede ist syntaktisch durchaus regelrecht, wenn auch die zweite Person daneben üblich ist[3]. אמר בלבו[4] ist dem Sinne nach = bei sich denken[5]. Das Herz gilt dem Hebräer nicht nur als Sitz des Empfindens und Wollens, sondern auch als Zentrum des ganzen seelischen Lebens, auch als Sitz des Denkens und Wissens[6]. ארץ steht als adverbialer Akkusativ für das gewöhnliche לארץ.

So denken die Edomiter und glauben sich gesichert, aber sie lassen Jahweh's Macht ausser acht, der sie auch aus einer

---

[1] Schnurr., J. M. A. Scholz, Hendew., Meyr., Hitz.-St., Or. u. a. lesen מְרוֹם שׂ'. Hiergegen spricht, dass die Aussage doch zu abrupt nachhinken würde und die Verszeile unschön überladen wäre. Dasselbe spricht gegen Joh., der zwar מרום שׂ' vokalisiert, den Ausdruck aber als Nominalsatz erklärt und den St. cstr. durch Ges.[24] § 116 (25. A. § 130) rechtfertigen will. Nach Chald. und Pesch. ergänzen Maur., Ackerm. u. a. ב. Dies ist unnötig, da die Präposition von בחגוי als bei der folgenden Apposition noch fortwirkend angesehen werden könnte, vgl. Ges. § 131, 2 e, Anm. 2, nicht aber weil bei שכן auch der einfache Accusativ stehen kann (Joh.), da bei Verbindung von מרום שׂ' mit שכני die Konzinnität mit בחגוי סלע die Präposition fordern würde. Ew. verbindet: „der in Felsklüften seine hochragende Wohnung bewohnt." Allein die Verbindung von שכני mit dem unmittelbar folgenden בחגוי ס' erscheint natürlicher, zumal י compag. den engsten Anschluss fordert. Die ganze Verbindung ist zudem, zumal hier, matt und an sich unhebräisch. Ebenso unzulässig ist es, den Ausdruck mit Ben. als Apposition zu זדון zu ziehen oder mit Hendew. mit dem Folgenden zu verbinden. („alte sede cogitans").

[2] Vulg. tuum, cod. Am. suum.

[3] Del. Jes.[4] S. 272, Keil Kl. Pr.[3] S. 702.

[4] Vulg. tuo, cod. Am. suo.

[5] Vgl. qâla fî nafsihi im Ar. Vgl. Ps. 14, 1. Jer. 3, 7. 19.

[6] Vgl. Ri. 16, 17, Jes. 10, 7. Del. Bibl. Psychol.[2] S. 248 ff.

noch viel festeren Behausung zur Erde niederzwingen kann. Diesen Gedanken kleidet der Prophet in zwei zwar kühne, aber schöne hypothetische Hyperbeln und, um seiner Versicherung noch mehr Nachdruck zu geben, lässt er am Schluss Jahweh selbst in energischer Kürze das Selbstvertrauen der Edomiter niederschmettern. Das Hi. תגביה ist womöglich mit einem Objekte zu verbinden, da der intransitive Gebrauch selten ist[1]. Am einfachsten scheint mir die von Kleinert vorgeschlagene Verbindung mit שים, als Infinitiv gefasst[2], zu sein, so dass zunächst intendiert gewesen wäre: „Wenn du hoch wie der Aar dein Nest baust.“ In diesem hypothetischen Satz hätte dann der Prophet die durch das steigernde ואם eingeleitete noch stärkere Hyperbel ואם בין כוכבים eingeschoben[3]. Der ganze Satz würde also ein aus den zwei Sätzen: „Wenn du hoch wie der Aar dein Nest baust“ und „wenn du hoch zwischen die Sterne dein Nest baust“, sich zusammensetzendes Satzgefüge darstellen[4]. Hierfür spricht auch das hypothetische Satzpaar in V. 5. Ob in der That Obadjah Num. 24, 21 vorgeschwebt hat, dürfte doch nicht so zweifellos sein, wie Keil anzunehmen scheint[5].

---

[1] Intransitiv fassen es LXX, Pesch. (? Vgl. Sebök.), Vulg. So auch Köhler, Henderson, Ew. u. a.

[2] So erklären, indem sie den Inf. aber als das V. fin. ersetzend ansehen, Drus., Maur., Henders., Umbr., Seyd., Joh. u. a. Gegen die Fassung von שים als Part. pass. (Ew., Keil, Or. u. a.) spricht, dass diese Form nicht mit Sicherheit nachweisbar ist. Ben. will die Form gar als Imperativ erklären! Kimchi und Houbigaut (notae crit., Par. 1753, 54) lesen mit LXX, Chald., Syr., Vulg. תשים. Obgleich ת nach ם leicht hätte ausfallen können, wird doch שים als die schwierigere Lesart festzuhalten sein.

[3] Zu dem adverbialen Gebrauche von הגביה vgl. Ps. 113, 5, Hi. 5, 7. Gegen diese Fassung spricht nicht Hi. 39, 27 f., da es absolut unnötig ist, wegen eines so naheliegenden Bildes eine Abhängigkeit von Hi. anzunehmen. Vgl. Ges. § 120, 2.

[4] Abenezra ergänzt מקום שבתך zu תגביה, Reut., Umbr., Seyd., Hitz.-St. u. a. קנך.

[5] Chald. giebt קנך durch מדורך entsprechend der Gewohnheit, statt des bildlichen Ausdruckes den eigentlichen zu setzen. Nach נאם ist erklärend במימרי (verbo meo) eingeschoben.

V. 5—6. Vertrauen der Edomiter auf ihren Reichtum.

Weiterhin lag es für die Edomiter nahe, sich gegenüber den Drohungen des Propheten auf ihre Reichtümer[1] zu stützen, insofern ihnen dieselben einerseits bei der Kriegführung sehr zu statten kommen mussten, und andererseits auch im Falle einer feindlichen Invasion ihnen immerhin noch reiche Hilfsmittel in den zahlreichen Höhlen ihrer Berge sicher versteckt übrig bleiben mussten, so dass ihnen dann später eine verhältnismässig schnelle Erholung von dem Unglück ermöglicht war. Darum sagt der Prophet ihnen eine totale Ausplünderung voraus, die er abermals an zwei angenommenen Fällen veranschaulicht. Die Verse sind vielfach missverstanden worden[2]. Nicht wenige Exegeten fassen אם als Fragewort auf[3] und erklären demnach: „Sind Diebe über dich gekommen oder nächtliche Räuber? . . . Würden sie nicht ihr Genüge stehlen?“ u. s. w. Grammatisch lässt sich zwar diese Erklärung nicht beanstanden. Aber dagegen spricht, dass das Verschweigen der notwendig zwischen jedem Fragenpaar zu ergänzenden Antwort „Nein“ die Rede unerträglich verdunkelt, wie nicht minder die Aneinanderreihung von vier Frage- und zwei Ausrufsätzen stilistische Bedenken gegen sich haben dürfte.

Auch die hypothetische Form von V. 4 ist dagegen. Ich schliesse mich darum der gewöhnlichen Erklärung an[4], wie sie schon von den Vätern, abgesehen von Ephr., der durch die Pesch.[5] veranlasst, eine andere Ansicht entwickelt, vertreten ist. Am zweckmässigsten wird die Analyse, wie Casp. vorschlug, mit V. 6 begonnen, weil dieser sofort klar ist. Der Vers stellt zwei parallele Ausrufe dar, durch welche eine vollständige Ausplünderung Edoms vorausgesagt wird. Denn dass die zwei Perfekte als prophetische zu erklären sind, bedarf keines Beweises. Für

---

[1] Vgl. S. 5 f.

[2] Vgl. die verschiedenen Erklärungen bei Casp. S. 70 f.

[3] Kimchi, Vat., Maur., Rosenm., Schegg, Del., Or. u. a.

[4] Hier., Theod. M., Theod. v. C., Cyr. Al., Rem. Ant., Alb. M., Munst., Drus., Clar., Liv., Ackerm., Casp., Seydel, Landquist, Keil, Joh. u. a.

[5] עדמא דגנבו (donec furati fuissent) und לא שבקין חוו בוערא (non reliquissent racemationem).

חפש ist die durchaus passende Bedeutung „durchforschen“ durch die Versionen und die verwandten Dialekte gesichert [1]. Die Konjektur נחשפו (Mich.) ist überflüssig und durch חשף des Jirmejah nicht gerechtfertigt. Der Plural ist gesetzt im Hinblick auf den kollektiven Sinn von עשו. בעה hat hier nach den alten Übersetzungen und der Etymologie der verwandten Sprachen die Bedeutung „suchen“ [2]. מצפניו izt gebildet nach Analogie der arabischen Form mafʿulun. Es scheint darum die passive Fassung „versteckte Dinge = Schätze“ [3], die auch zu נבעו besser passt, der Übersetzung „Versteck“ vorzuziehen zu sein, zumal diese Erklärung durch die Versionen gestützt wird [4]. Der Personenwechsel in V. 6 dürfte mit Rücksicht auf die feierliche Emphase der Rede eingetreten sein. Deshalb ist hier auch für die Edomiter das Patronymikum עשו [5] gebraucht, welches nur

---

[1] Targ. und Sam. חפס, Syr. חפס nach der ursprünglich sinnlichen Bedeutung „in die Erde graben“.

[2] Vgl. die analoge syr. u. ar. Wurzel, über den heutigen Gebrauch der letzteren Del. Hiob [2] S. 402 Anm. LXX *καταλήφθη*, Sha *κατελείφθη* (אשתכקין) geben den Sinn recht gut wieder, lassen sich aber vielleicht besser erklären durch die Annahme, dass LXX eine Bildung von נבע, hervorsprudeln, vor sich zu haben glaubten und deshalb umschrieben.

[3] Es wäre dann durchaus = *μαμωνᾶς* im N. T., wenn man dieses, wie es meistens geschieht, von טמן ableitet. Vgl. צפון Ps. 31, 20, Hi. 20, 26 und 21, 19, sowie צפין Ps. 17, 14 (צפון ק׳).

[4] LXX *κεκρυμμένα*, Pesch. מטשיתה, Chald מטמורוהי, Vulg. abscondita. So Kimchi, Rosenmüller, Seyd., Knabenb., Or. u. a. Die andere Erklärung ziehen vor Eichh., Ges., Ew., u. a. Das מסתר des Jeremjah kann für diese Auffassung nicht entscheiden. Denn „Jer. kommentiert den Obadjah nicht, er bearbeitet ihn“.

[5] Gewöhnlich von ʿathiya, wovon ʾaʿthay = dichtbehaart abgeleitet. Allein der Übergang von 3fach punktiertem t zu שׂ lässt sich nicht erweisen. Mehr Wahrscheinlichkeit hat darum die Etymologie Jenners (Th. Q. S. 1889 S. 649 ff.), der עשו von ʿâsa, V = taʿayyasa, falb, fuchsig sein, ableitet. Der hiergegen von Siegfried (Th. J. B. 1891, S. 27) vorgebrachte Einwurf würde nur dann begründet sein, wenn jene ar. Wurzel nur vom Haar gebraucht werden könnte. Über Reifmann's Ableitung von עשׂה = כשׂה vgl. Del. N. Ko. z. Gen. Lpzg. 1887, S. 358. Auf der jeder Begründung baren Voraussetzung der Richtigkeit der arabischen Schreibung ʿJsû fusst die in tendenziöser Absicht (Vgl. l. c. S. 373) unternommene Kombination von Esau und Uz. (Sprenger in Z. D. M. G. XVIII, 373 f.)

in dem feierlichen Stile der Propheten[1] und wenn gerade die Abstammung der Edomiter hervorgehoben werden soll[2], gesetzt zu werden pflegt.

In V. 5 ist die letzte Vershälfte nicht missverständlich. Der Sinn ist: „Winzer[3] lassen eine Nachlese[4], die Verwüster Edoms nicht!“ An eine Beziehung auf Lev. 19, 10 und Deut. 24, 21 zu denken[5], ist überflüssig. Zu der zweiten Hälfte von V. 5 steht vollständig parallel אם גנבים באו לך אם שדדי לילה הלוא יגנבו דים. In einem ähnlichen schwächeren Bilde, so dass der Fortschritt der Rede eine Steigerung darstellt, wird die gänzliche Ausplünderung veranschaulicht. Wie die Winzer manche Traube zurücklassen, die ihnen entweder entgeht oder zu klein scheint, so würden auch Diebe und Räuber nicht alles stehlen, sondern nur so viel, als sie in der Eile wegschaffen könnten. Im Gegensatz zu solchen Dieben, Räubern und Winzern werden Edoms Feinde alles rauben, V. 6.

Was ist nun aber mit dem restierenden איך נדמיתה[6] in Vers 5 anzufangen? Wir haben darin einen interjektionalen

---

[1] Vgl. V. 18 und Jer. 49, 8. 10.

[2] Vgl. Deut. 2, 4. 5. 8.

[3] Chald. erklärt die Metapher durch אם חטופין כקטופין („si latrones sicut vindemiatores“). Zum Bilde von den Winzern vgl. Ri. 8, 2, von den Dieben Jer. 3, 2, zu עוללות Jes. 17, 6. In בצרים eine Anspielung auf Basrah zu suchen, ist willkürlich.

[4] Die Vulg. drückt denselben Sinn aus, numquid = nonne. Vgl. Kaulen, Handb. z. V. Freiburg 1870, S. 197. Loch falsch: „Würden sie noch eine Traube übrig lassen an dir?“ Umbr. ergänzt unter dem Einflusse von Jirmejah nach dem Fragesatze die Antwort „Nein“, so dass er wie Loch den Sinn völlig umkehrt. Nach הלוא wird aber die Antwort „Ja“ erwartet.

[5] Drus., J. M. A. Scholz u. a.

[6] Statt אֵיךְ lasen LXX (*ποῦ ἂν ἀπεῤῥίφης*) אֵיךְ, statt נדמיתה נִדְמֵיתָה. Hier. (quomodo conticuisses) las נִדַּמֹּתָה, Ni. von דמם. (Über die Schreibung תָה — vgl. Ges. § 44, 2 Anm. 4.) Dathe, Schnurr u. a. halten diese Form für die ursprüngliche. Der Sinn würde nach dieser Lesart, auf welche auch Chald. (הויתה דמוך) und Pesch. (שתקת) zurückgehen, entweder, dass Edom Ursache hätte ruhig zu sein, weil es noch in Gefahr schwebe (a Lap., Schegg,) oder weil es so gelinde mit ein wenig Raub davongekommen (Schnurr.). Alle diese Lesarten sind aber offenbar aus dem M. T. hervorgegangen, der als zum Kontext viel besser passend beizubehalten ist. Abenezra erklärt im ganzen richtig den Sinn durch נכרת.

Zwischensatz vor uns[1]. Der Prophet sieht mit den Augen des Geistes das ganze Elend Edoms, den ganzen Verwüstungsgräuel, der über es kommen wird, lebendig vor sich, als wenn er schon zur Wirklichkeit geworden wäre. Er will ihn seinen Zuhörern schildern per antithesin, indem er ihnen Verwüstungsszenen vor Augen hält, die schon schlimm genug, aber nur ein Schatten sind gegenüber der Verwüstung, die thatsächlich über sie kommen soll. Vor seinen Augen steht das ganze Unglück, das sie treffen wird, nicht nur die Ausplünderung, sondern auch die Gefangenschaft vieler, das Niedermetzeln eines grossen Teiles, die Not des Überrestes. Von diesem erbarmungswürdigen Bilde ist er tief ergriffen. Darum bricht er gleich, nachdem er seine Schilderung begonnen hat, überwältigt vom Mitleid mit dem unglückseligen Volke in den klagenden Ruf aus: „Wie bist du vernichtet!“ [2] Dass das Praeteritum auch hier prophetisch zu fassen ist, unterliegt keinem Zweifel. In dem Zwischensatze „höhnenden Sarkasmus zu finden“ [3], kann ich mich gemäss meiner Auffassung vom Prophetentum des A. B. nicht entschliessen. Der Ausruf bildet die Parallele zu V. 6. In der Wahl der Bilder ist eine genaue Kenntnis und Berücksichtigung der Verhältnisse der Edomiter erkennbar. Räuberische Überfälle der Beduinenstämme der Wüste waren etwas ganz Gewöhnliches. Bei der gesicherten Lage der edomitischen Städte war aber bei Tage an keinen Erfolg zu denken, darum nächtlicher Überfall. Der Weinbau war in Edom wahrscheinlich sehr ausgebreitet[4], da sich das bergige Land vorzüglich dafür eignete. Noch jetzt sind in den Resten zahlreicher Terrassenanlagen an den Bergesabhängen die Spuren deutlich genug zu erkennen. Es lag also auch dieses Bild nahe.

V. 7a–c. Das Vertrauen der Edomiter auf ihre Bundesgenossen.

Von Edoms festen Städten und seinen Reichtümern blickt der Prophet auf seine Bundesgenossen. Als Handelsvolk hatten

---

[1] LXX, Vulg., die Mehrzahl der Interpreten. Chald. und Pesch. verbinden: „Wie hättest du geschwiegen, bis u. s. w.“

[2] Joh. findet in V. 5 eine Nachbildung von Jer. 9, 18. Allein das zu erweisen genügt doch איך nicht.

[3] Rosenm., Umbr., Joh. Vgl. S. 38 f.

[4] Vgl. S. 5.

die Edomiter sicherlich mit manchem der arabischen Stämme und kleinen Reiche Vorderasiens Bündnisse geschlossen, standen mit anderen auf freundschaftlichem Fusse, waren mit einigen aufs intimste befreundet. Wenn diese alle treu zu uns stehen, so mussten sie sich sagen, dann haben wir so leicht nichts zu befürchten. Aber die Bundesgenossen werden die Hilfe verweigern, die Völker, mit denen sie in Frieden lebten, werden über sie herfallen, ihre intimsten Freunde werden ihr Vertrauen täuschen. So ist auch von aussen keine Hilfe zu erwarten, auf sich allein sind sie in dem bevorstehenden schweren Kampfe angewiesen.

Im einzelnen herrscht in der Erklärung dieses Verses unter den Autoren eine grosse Diskrepanz. Wenn wir von dem höchst ungeschickt mit unserem Verse verbundenen letzten Gliede (אין תבונה בו) absehen, so zerfällt derselbe ersichtlich in drei durchaus parallele Glieder. Deshalb und weil שלחוך ein bestimmtes Subjekt erfordert, ist — ganz abgesehen von der masorethischen Punktation — die Verbindung כל אנשי בריתך mit יכלו וגו׳ nicht statthaft. Gleich das erste Glied des Verses[1] hat eine ganze Reihe von Erklärungen gefunden. Gegen die Erklärung von einem Vertreiben der Edomiter durch die Bundesgenossen aus dem edomitischen Lande[2] spricht, dass die Interpretierung von יד im Sinne von נוך durchaus willkürlich ist, dass שלח nie von dem Hinaustreiben Jemands aus seinem eigenen Gebiete gesagt wird, dass von einer Deportation der Edomiter weder in unserer Prophetie, noch sonstwo in der h. Schrift oder bei einem Profanschriftsteller die Rede ist, sowie dass nach dieser Erklärung die Bundesgenossen als die einzigen Verderber der Edomiter erscheinen würden, was gegen V. 1 zu sein scheint. Noch weniger kann an ein Trauergeleite der in die Fremde ziehenden Edomiter seitens ihrer Bundesgenossen gedacht werden[3]. Gegen die noch seltsamere Meinung, dass die Bundesgenossen ihre Truppen mit den Gesandten der Edomiter senden würden bis

[1] Der Prophet scheint auf den II Chron. c. 20 erzählten Vorgang anzuspielen.

[2] Chald., Theod. M., Cyr. Al., Alb. M., Calv.. Münst., Clar., Grot., a Lap., Eichh., Ew. u. a.

[3] Abenezra, Kimchi, Vat. u. a.

zur Grenze, sie dann aber würden umkehren lassen[1], kann Hitzig mit Recht spottend bemerken: „Wenn die Bundesgenossen zu helfen nicht willens sind, so werden sie das Heer schwerlich aufbieten, um bis an die Grenze zu spazieren.“ Möglich wäre diese Erklärung nur bei der Annahme, dass unterwegs sehr entmutigende Nachrichten angelangt wären. Allein dann wäre es doch höchst sonderbar, dass dieses bei allen Bundesgenossen geschehen wäre. Weiterhin spricht auch die Bedeutung von שלח dagegen, das nicht einfach „begleiten“ heissen kann. Diese Gründe machen auch die Ansicht[2] unmöglich, dass die Bundesgenossen mit den Edomitern ins Feld ziehen würden bis zur Grenze des edomitischen Gebietes, sie dann aber verlassen und den Feinden überlassen würden. Andere[3] denken an eine Ausweisung edomitischer Flüchtlinge, die nach der Katastrophe im Lande ihrer Bundesgenossen Schutz suchen würden. Allein diese können doch nicht, wie es durch das Suff. ך — geschieht, angeredet werden, als ob sie das ganze Volk wären. Ferner erwartet man in anbetracht des Folgenden etwas, das dem Kriege vorausgeht. Von dem Blutbade ist ja erst in V. 9 die Rede. Endlich passt auch zu dieser Ansicht כל schlecht. Es bleibt noch die Erklärung, dass an die Gesandten Edoms zu denken sei, welche die Edomiter naturgemäss beim Nahen der Gefahr an alle ihre Bundesgenossen senden, die aber nirgends die erwartete Hilfe finden würden. Diese Ansicht tritt in zwei verschiedenen Nüancierungen auf, indem die einen an ein Ehrengeleite der nach Ausrichtung ihres Auftrages in ihre Heimat zurückkehrenden Gesandten denken[4], wogegen andere eine feindselige Eskortierung derselben über die Grenze annehmen[5]. Die Edomiter würden so handeln, um nicht den übermächtigen Feinden Edoms auch nur den geringsten Anlass zu geben, auch über sie herzufallen. Die zweite Ansicht scheint nicht zulässig zu sein, weil der Sprachgebrauch von שלח עד dagegen ist. Zudem war anzunehmen, dass die Bundesgenossen ganz anders

[1] Ch. B. Mich., Hendew.
[2] Raschi, Rosenm.
[3] Knabenb., Or. u. a.
[4] Tarn., Drus., Dathe, Schegg, Kleinert, Meyrick u. a.
[5] Schnurr., Umbr.

handeln würden, wenn es ihnen darauf ankäme, den Gesandten eine Schmach anzuthun[1]. Es bleibt also nur übrig, ein Ehrengeleite der Gesandten anzunehmen. Diese können als Edom (ה—) angeredet werden, da sie ja die offiziellen Vertreter und Repräsentanten ihres Volkes sind.

In der Erklärung des folgenden Parallelgliedes fragt es sich zunächst, auf welche Weise das „Täuschen, das Übermögen" (— Beachte das prägnante Asyndeton! —) zu denken ist. Am einfachsten dürfte die Erklärung durch die Täuschung der Erwartung der Edomiter sein. Diese werden von ihren Freunden — denn solche sind unter den אנשי שלמך im Anschlusse an Ps. 41, 10 zu verstehen[2] — Hilfe erwarten, aber anstatt derselben Feindseligkeiten empfangen, indem dieselben zu den Feinden übergehen und mit diesen vereint gegen sie ziehen werden. יכלו steht in seiner gewöhnlichen Bedeutung, aber absolut im Sinne von „stark sein". לך ist nicht damit zu verbinden zu der Phrase יכל לפ' = jemand überwinden, weil das hier für den Fortgang der Rede, die sich noch in der Zeit vor dem Kriege oder in der des eben begonnenen Krieges bewegt, nicht zu passen scheint. לך ist vielmehr nach Analogie von V. 5 als Dat. incommodi zu erklären[3], dem Sinne nach = gegen. Gerade hierin liegt wiederum eine Spitze gegen das Vertrauen der Edomiter auf ihre starken Freunde. Sie sind freilich stark und mächtig, das konzediert der Prophet, aber nicht für, sondern gegen Edom.

Die Vielfältigkeit der Erklärungsversuche des letzten der drei parallelen Glieder von V. 7 hat ihren Grund in dem starren Festhalten an dem M. T., der in der vorliegenden Gestalt nicht befriedigend erklärt werden kann. Keine der von der Richtigkeit des M. T. ausgehenden Deutungen ergiebt einen klaren, durchsichtigen Gedanken[4], ob man übersetze: „Dein Brot machen sie zum Fallstrick unter dir"[5], oder: „Dein Brot machen sie zur Wunde unter dir"[6]. Mag man dann erklären wie man will,

---

[1] Vgl. II Sam. 10, 4.
[2] Vgl. Jer. 20, 10; 38, 22.
[3] Vgl. Ges.[25] § 119, 3 c 2.
[4] Die verschiedenen Erklärungsversuche s. bei Casp. S. 79 ff.
[5] Hendew., Henders., Klein., Or. u. a.
[6] Landq., Keil, Joh. u. a.

immer stellt sich ein geschraubter, kaum verständlicher Sinn heraus und תהתיך bleibt rätselhaft[1]. Deshalb haben manche Erklärer es aufgegeben, לחמך als Objektakkusativ zu erklären. Einige wollen es zu dem vorhergehenden Parallelgliede ziehen und es von אנשי noch mit abhängig sein lassen[2]. Allein der Parallelismus verlangt, dass das vorhergehende Glied mit אנשי שלמך schliesse. Das letzte Glied würde auch zu kahl werden und seinen schönen Parallelismus mit den zwei vorhergehenden einbüssen[3], wie auch die Verbindung אנשי לחמך unerhört ist. Deswegen geht es, abgesehen von der sprachlichen Härte, auch nicht an, aus dem vorhergehenden Gliede אנשי zu ergänzen und den ganzen Ausdruck als Subjekt des dritten Gliedes anzusehen[4]. Wahrscheinlicher scheint mir die von Cappellus[5] vorgeschlagene, von Seydel gebilligte Konjektur לְחֻמֶיךָ, die dich Bekämpfenden, da ja die defektive Schreibung bei Obadjah nicht auffällt[6]. Doch würde sich לחם hier im Sinne von „essen, speisen" = אכל als Denominativum von לֶחֶם mehr empfehlen, denn als Denominativum von מִלְחָמָה[7]. Das Verbum ist zwar in dieser Bedeutung nur

---

[1] Die Bedeutung „in abscondito" (Kimchi) oder „clam te" (Vat., Drus.) ist unerweislich. Kimchi zitiert mit Unrecht II Sam. 3, 12.

Diese Schwierigkeit hat auch Keil nicht beseitigen können durch die sonderbare Erklärung: Sie bringen die Wunden am unteren Teile des Körpers bei, die am gefährlichsten sind, „da Wunden, auf denen man sitzt oder liegt, schwer zu heilen sind".

[2] So schon Pesch., dann Krahm., Maur., Rück., Ew. u. a. Vgl. über solche elliptische Genetive Del. Jes.[4] S. 478.

[3] Das spricht auch gegen die Meinung Schwallys (l. c. S. 34), der in לחמך eine Dittographie (vorher שלמך) sieht. Zudem muss er die spätere Insertion eines ה annehmen. Auch fehlt das Wort doch nur in LXX.

[4] Abenezra, Abarb., Schnurr., Ben., Maur., Ackerm., J. M. A. Scholz, Casp., Hend., Ew., Meyr. u. a.

[5] Crit. s. II, p. 668, 946 f., Halae 1778.

[6] Vgl. § 11.

[7] So erklären sich leicht alle alten Übersetzungen. LXX fanden in לחמך keinen Sinn in Verbindung mit dem Folgenden und gingen deshalb, da es unbeschadet des wesentlichen Sinnes ausfallen könnte, darüber hinweg. Cod. 22, 23, 51aa haben übrigens ἐσθίοντες, Theod. M. und Theod. v. Cyr. συνεσθίοντες (vielleicht aus Symm.?), Chald. (אכלי פתורך) erklärt den Ausdruck, Pesch. zieht ihn zum Vor-

poetisch im Gebrauch, aber völlig gesichert[1]. Weil aber der absolute Gebrauch des Part. לֹחֵם mit dem Suff. als Gen. subject. immerhin hart wäre, ziehe ich vor, zu lesen אֹכְלֵי ל׳ = לֹחֲמֵי לַחְמְךָ im Sinne von „ein Gastmahl, eine Mahlzeit halten“[2]. Es würde dann לחמי infolge Abirrens der Augen auf das mit denselben drei Buchstaben beginnende folgende Wort oder als vermeintliche Dittographie ausgefallen sein. Gerade für diese Lesart lässt sich in Anbetracht der genauen Durchführung des Parallelismus in unserem Verse auch auf אנשי בריתך und אנשי שלמך verweisen. Vgl. auch das Wortspiel שמועה שמענו in V. 1[3].

Auch bezüglich des Wortes מזור hat das starre Festhalten am M. T. die wunderlichsten Früchte gezeitigt[4], obgleich bei der Übereinstimmung der alten Versionen[5] über die Bedeutung dieses Ausdruckes oder desjenigen Wortes, das ursprünglich hier gestanden hat, kaum ein Zweifel herrschen kann. Nach allen alten Übersetzungen muss a priori angenommen werden, dass das fragliche Wort die Bedeutung „Netz, Schlinge, Fallstrick“ oder eine ähnliche haben muss. Lässt sich diese mit dem מזור des M. T. nicht vereinigen, so ist der M. T. korrumpiert und die kritische Emendation tritt in ihr Recht. Die auf זור, constringere, zurückgehende, an unserer Stelle keinen erträglichen Sinn ergebende Bedeutung „Wunde“, welche von den rabbinischen Interpreten gegeben und auch von einer ganzen Reihe christlicher Ausleger festgehalten wird[6], kann darum gar nicht in Frage

---

hergehenden (נב״א דשלמך ודלחמך). Symm. (*οἱ συνεσθίοντές σοι*) und Vulg. (qui comedunt tecum) lasen entweder das Richtige oder kombinierten mit richtigem Takte das Richtige.

[1] Deut. 32, 24, Ps. 141, 4, Prov. 4, 17 u. ö. Vgl. auch Ges. Lex.[10] Anm. zu לוּעַ.

[2] Vgl. Gen. 31, 54; 43, 16; Jer. 41, 1; 52, 33.

[3] Böttcher (N. Ährenl. II, S. 201, Lpzg. 1864) konjiziert לַחְמְךָ, dein Fleisch = deine Blutsverwandten unter Vergleichung des ar. luchmatun.

[4] Vgl. Casp. l. c. Noch Joh. erklärt: „Sie sättigen dich mit Wunden.“

[5] LXX *ἔνεδρα*, Ch. תקלא (= *σκάνδαλον*), Pesch. כמאנא (= insidiae), Aq. *ἐπίδεσιν* (Sha. *ἐπὶ δέσιν* = על פכרא. (Vgl. Field z. St.), Theod. *δεσμόν*. (Zu Symm. vgl. Field), Vulg. insidiae.

[6] Raschi, Abenezra, Kimchi, Abarb., Polygl. Lond., Reut., Drus., Meyr., Joh., Keil u. a.

kommen. Viele Erklärer[1] wollen eine den Ausdrücken der Versionen analoge Bedeutung von מזור rechtfertigen durch Verweisung auf das ar. mazara ausdehnen, und das syrische מזר, sich dehnen, recken. Indes bleibt diese Etymologie in Rücksicht auf die Singularität von מזור in dieser Bedeutung einerseits und in Anbetracht der gesicherten Bedeutung von „Wunde" (übertragen von dem Wundverband, vgl. Jer. 30, 13) in Hos. 5, 13 andererseits sehr zweifelhaft. Ich ziehe darum vor mit Vollers מְצוֹד[2] = Netz zu lesen. Aus der Wurzel צוד = spähen, nachstellen, jagen, Netze stellen, würden sich die alten Übersetzungen alle ungezwungen erklären. Gerade das Bild vom Netz lag dem Propheten aber sehr nahe, nachdem er Edoms nächste Freunde vorher als seine Mahlgenossen bezeichnet hatte. Denn der Tisch in seiner primitivsten Form, wie er noch jetzt in der Wüste üblich ist[3], war nichts weiter, als eine auf dem Boden ausgebreitete[4] Matte oder Lederdecke, um welche die Tischgenossen, beim Speisen über dieselbe geneigt, wahrscheinlich mit untergeschlagenen Beinen sassen. Wie deshalb Ps. 69, 23 von dem Bilde des Zusammenspeisens in das von der „Schlinge und dem Fallstrick", so ist hier vielleicht noch passender, in das vom „Netze" übergegangen.

Nach dieser meiner Erklärung ergiebt der ganze Passus eine schöne Steigerung. אנשי בריתך sind Edoms Bundesgenossen, arabische Stämme und kleine vorderasiatische Reiche, wie Moab und Ammon, mit denen die Edomiter in ein offizielles Bundesverhältnis getreten waren. אנשי שלמך dagegen sind ihre Freunde, wahrscheinlich benachbarte Araberstämme, mit denen sie in engem Verkehr standen, bedingt durch gemeinsame Handelsunternehmungen und Unterstützungen beim Handel. לחמך (לחמי)[5]

---

[1] Ackerm., Henders., Umbr., Ew., Del., Klein., Seyd., Or. u. a. Hitzig hält מזור für eine Abkürzung von רשת מזורה (Prov. 1, 17) unter Verweisung auf זרר, ausspannen. (Vgl. זֶרֶת, Spanne.)

[2] Vgl. Koh. 7, 26, Hi. 19, 6. Vgl. auch מְצֻדָּה in Koh. 9, 12.

[3] Rödiger thes. s. v. שלחן.

[4] Daher שלחן, der Tisch, von שלח.

[5] Ephr. erklärt: „Die Wahrsager, welche an deinem Tische schwelgten." Sollte darin vielleicht die Spur einer Tradition enthalten sein, welche לחשך las? (Vgl. ש und מ auf dem Meschastein.)

endlich sind die vertrautesten unter diesen Freunden, mit denen sie durch beständigen Verkehr verbunden waren[1]. Eine ebenso schöne Steigerung wie in den Subjekten findet sich in den Prädikaten. Die Bundesgenossen verweigern einfach die für den Kriegsfall feierlich versprochene Hilfe, die Freunde verbinden sich offen mit den Feinden, die engsten Freunde gehen hinterlistig vor, schaden ihm dadurch am meisten, handeln aber auch am schmählichsten[2]. Dieses Verhalten ergab sich übrigens auch fast naturgemäss für Edoms Bundesgenossen und Freunde beim Heranrücken des übermächtigen Feindes, wofern sie nicht entschlossen waren, auch das äusserste zu wagen. Die ferner wohnenden Bundesgenossen vermieden für sich schon die Gefahr, jenen Feind zu reizen, wenn sie den Bundesvertrag brachen und keine Hilfe sandten. Anders lag die Sache schon für die Freunde, welche wir uns jedenfalls als Grenznachbarn zu denken haben. Für sie war eine vollständige Neutralität nicht möglich, weil sie dadurch gleicherweise die Edomiter wie deren Feinde herausgefordert hätten. Sie schlossen sich darum vorsichtiger Weise dem Stärkeren an. Hätten die als solche bekannten engsten Genossen der Edomiter dieses auch nur gethan, so würden sie jedenfalls nur mit Misstrauen aufgenommen sein. Sie mussten deshalb durch eine besondere Hintergehung und Schädigung der Edomiter erst das Misstrauen der Feinde besiegen, bevor sie zu ihnen übergingen. Über die nähere Beschaffenheit ihres hinterlistigen Verfahrens schweigt allerdings die Prophetie.

V. 7d und 8. Das Vertrauen der Edomiter auf ihre Klugheit.

Das Sätzchen אין תבונה בו ist nach der jetzigen Versabteilung höchst unpassend zu V. 7 gezogen. Man hat es erklären wollen als Ursache[3] oder Folge[4] der in V. 7a–c geschilderten göttlichen Heimsuchungen, es als Relativsatz zu גידור

---

[1] Vgl. Ps. 41, 10 mit 55, 15.

[2] Trotz alledem sagt Joh. zu unserem Verse: „Die Ordnung ist keineswegs die schönste."

[3] Chald., Theod. v. Cyr. u. a.

[4] Ephr., Theod. M., Casp., Seyd., Meyr., Keil u. a.

(מצור)[1] oder תחתיך[2] gefasst oder ganz willkürlich כ suppliert. Aber mag man erklären, wie man will, der Parallelismus des V. 7 wird durch אין תבונה בו empfindlich gestört. Auch ist es durch gar nichts als die unmassgebliche Versabteilung angedeutet, zwischen אין תבונה בו und dem Vorhergehenden ein Kausalitätsverhältnis anzunehmen. Ferner bezeichnet תבונה niemals die einzelne kluge Handlung, sondern stets den Zustand der Klugheit. Dieses ist an unserer Stelle um so mehr zu betonen, da in V. 8, wo zweifellos das תבונה von V. 7 wieder aufgenommen oder vielmehr fortgesetzt wird, תבונה unbestritten nur einen Zustand bezeichnet und bezeichnen kann. Endlich spricht die dritte Person des בו viel mehr für eine Verbindung mit V. 8, worin die dritte Person, als mit V. 7, worin die zweite herrscht. Ich sehe deshalb אין תבונה בו unter enger Verbindung mit dem Folgenden, das seine Begründung enthält, als eine völlig selbständige Aussage an, die mit V. 3—7c und V. 9 vollständig auf gleicher Stufe steht, und wie die Aussagen in diesen durchaus als göttliche Schickung erscheint, ohne dass über die Art und Weise der Verwirklichung dieser Drohungen, ob namentlich der eine Schicksalsschlag etwa als seine Konsequenz den anderen bereits in sich schliesse, im Texte auch nur das Geringste angedeutet wäre. In V. 3—7c hat der Prophet den Edomitern gezeigt, dass alle ihre äusseren Hilfsmittel ihnen nichts werden helfen können, jetzt geht er zu den inneren über. Dass er da gerade ihre intellektuelle Überlegenheit an die Spitze stellt, mag, abgesehen von der naturgemässen Rücksicht der Superiorität des rein Geistigen, in einer gewissen Ideenassoziation mit dem Vorhergehenden seinen Grund haben. Er hat gesagt, dass seine nächsten Freunde Edom überlisten werden. Dieses ist aber jetzt noch ausgezeichnet durch Weisheit. Das wird nicht so bleiben. Gott wird ihm seine Weisheit nehmen, und so wird sein Vertrauen auf diese ebenfalls zu Schanden. Die dritte Person in V. 7d und 8 scheint absichtlich der Emphase wegen gewählt, wenn auch der Personenwechsel in den Schriften des Propheten

---

[1] Luth., Kleinert, Hitz.-St. u. a.

[2] Lud. de Dieu, Or. u. a. Pesch. doppelsinnig דלית בה סוכלא.

[3] Abenezra erklärt: „Wie ein Mann u. s. w.“

durchaus nichts Seltenes ist[1]. בו ist darum nicht in בך zu ändern[2].

V. 8 giebt den Grund an, weshalb Edoms Weisheit dahin sein wird, wenn es derselben gerade recht bedarf. ביום ההוא bezeichnet bei den Propheten als terminus technicus die Endzeit[3], ohne indes zeitgeschichtliche Beziehungen auszuschliessen. Statt der gewöhnlichen Phrase והיה ביום ההוא[4] ist hier die Einführung mit הלוא gewählt[5], dem Sinne nach gleich, aber in der Form der rhetorischen Frage schärfer die Strenge der Affirmation hervorhebend. Demselben Zwecke der Bekräftigung dient auch die Einführung des Gedankens als direktes Gotteswort durch נאם יהוה. Wie die Vertilgung der Weisen zu verstehen sei, lehrt das parallele Glied. Es ist nicht an den vorhergehenden Tod der חכמים zu denken. Unter diesen sind aber weder die Wahrsager und Zeichendeuter[6], noch die obersten Staatsbeamten[7] oder deren Ratgeber zu verstehen[8], und noch viel weniger solche, die ex professo mit der חכמה d. i. der religiösen Erkenntnis sich befassen[9]. Die Austilgung[10] der Weisen bezieht sich lediglich auf die Vertilgung ihrer Weisheit, während sie selbst erst mit ihrem Volke bei dessen Untergange das Verderben ereilt[11], wie das folgende parallele Glied zeigt. חכם

---

[1] וכן דרך המקרא לדבר פסוק אחד לנכח ושלא לנכח. (Et sic est modus scripturae, ut loquatur in uno versiculo in secunda et tertia persona). Kimchi z. St.

[2] Chald., Houb. (l. c.), Newcome. LXX lasen בם (αὐτοῖς). Über die Verwechslung von ו und ם bei den Übersetzern des Dodekapropheten vgl. Vollers S. 231.

[3] Vgl. Jes. 7, 18. 20; 10, 20; Jer. 5, 18; 9, 25; Jo. 4, 18; Am. 9, 11. Chald. erklärt בעידנא ההוא.

[4] Vgl. Jes. 7, 18; 10, 20; Jo. 4, 18.

[5] הלוא fehlt bei LXX und Pesch., ist aber als gut passend beizubehalten, um so mehr, da es bei LXX öfter fehlt. Vgl. Jo. 1, 16.

[6] Cyr. Al., Nic. Lyr.

[7] Piscator.

[8] Drus.

[9] Vgl. Prov. 1, 6; 22, 17; 24, 23. Koh. 9, 16; 12, 1.

[10] Zur Betonung von והאבדתי als Milra vgl. Ges. § 49, 3.

[11] Anders Chald. וכל גבר דביה סוכלתנותא מטורא דעשו (= et omnem virum, in quo sapientia est, de monte Esau). Ähnlich Liv., Schnurr. u. a. Zur Sache vgl. Jes. 19, 3; Hos. 9, 7. 13; I. Cor. 3, 19.

eigentlich „der Dichte, Feste, Solide[1], d. h. der Halt und Gehalt hat", bezeichnet denjenigen, der „die Dinge in ihrem wahren Wesen und letzten Grunde erkennt", während תבונה (Form תלונה, synon. בינה) „eigentlich die im Besitze der rechten Kriterien befindliche Durchschauung des Unterschiedlichen"[2] bezeichnet. Doch ist der Unterschied der zwei synonymen Begriffe, wie sonst auch öfter, hier von Obadjah ausser acht gelassen. Dass die Edomiter durch ihre Weisheit sich auszeichneten und dadurch hoch berühmt waren, wird allgemein anerkannt[3], obgleich es wohl auf den ersten Blick auffallen mag, da sie uns sonst in der h. Schrift als rohes, kriegerisches Volk, rauh wie ihr Stammvater, hart und unbeugsam wie die Felsen ihrer Berge, geschildert werden. Ausser unserer Stelle lässt sich für die Weisheit der Idumäer heranziehen Hi. 2, 11, wo sicher nicht Eliphaz als ein Themaniter bezeichnet wäre, wenn nicht damals die Edomiter durch den Ruhm ihrer Weisheit bekannt gewesen wären, Jer. 49, 7, wo besonders die abrupte, unvermittelte Einführung der edomitischen Weisheit zu beachten ist, und Bar. 3, 22 f.[4].

V. 9. Das Vertrauen der Edomiter auf ihr tapferes Heer.

Auch dieser Vers ist nicht als in einem Kausalitätsverhältnis zum Vorhergehenden stehend aufzufassen. Sein Inhalt steht vielmehr ebenfalls mit den vorhergehenden Aussagen in einer Reihe als eine der werkzeuglichen Ursachen, wodurch Gott das Strafgericht über Edom heraufführt. Eine Stütze nach der andern hat der Prophet den Edomitern entzogen, nur eine ist ihnen noch geblieben, die Tapferkeit ihrer Männer[5], ihr tapferes Heer, bereit bis zum letzten Blutstropfen einzustehen für Herd und Heimat, Haus und Hof und das teure Vaterland. Aber auch diese letzte Stütze irdischen Vertrauens stürzt jetzt der Prophet. „Verzagen

---

[1] Vgl. τυκνός = σοφός, ar. chakuma, dicht und weise sein, woher chakîmun, weise, Gegensatz aʿranu, weich, schlaff, thöricht.

[2] Del. Job[2] S. 368, vgl. Ps. [4] S. 386.

[3] Nur Maur. und Jaeger (S. 12 f.) bestreiten es.

[4] Auch im Koran wird die Weisheit der Edomiter gerühmt. Vgl. Theiner S. 153.

[5] Vgl. Gen. 27, 40.

werden deine Helden, Theman!“ Die Verzagtheit ist gefasst als eine spezielle Wirkung der Macht Gottes, von Gott gewirkt in der Absicht, seinen Strafratschluss an Edom auszuführen. Denn למען bezeichnet stets eine Absicht, kann nicht rein ἐκβατικῶς vom Erfolge gebraucht werden[1]. Die Bedeutung von חתת ist „geistig gebrochen sein, verzagen“, ausgehend von der Grundbedeutung des Schneidens, Zerreissens, Zerbrechens. Das Suff. Masc. an גבוריך erklärt sich dadurch, dass bei Theman an das Volk, nicht an das Land gedacht ist. תימן ist als Vokativ zu fassen[2]. Der südliche Distrikt von Edom trug diesen Namen[3], entweder von Theman, einem Enkel Esau's[4], oder, was wahrscheinlicher ist, von seiner Lage[5]. Hier steht תימן metaphorisch für ganz Edom, wie das parallele הר עשו zeigt. Dass es auch eine Ortschaft תימן gab, scheint Am. 1, 12 zu beweisen. Die Lage ist jedoch noch nicht näher ermittelt[6]. איש wird gewöhnlich als כל איש erklärt. Indes liegt hierzu in unserem Verse durchaus kein nötigender Grund vor, während V. 2 und 21 gegen diese Deutung sind, weshalb auch die meisten Erklärer die Restriktion machen, dass dieses postulierte כל איש nicht absolut zu fassen sei, sondern durch V. 2 und 21 seine Erklärung finde. Die Veranlassung zum gewöhnlichen Festhalten dieser Erklärung dürfte in V. 18 zu suchen sein. Ich fasse איש kollektiv[7],

---

[1] Vgl. Fleischer Kl. Schr. S. 397 f. Alb. M., Ackerm., Schegg u. a. erklären in Anlehnung an das ut der Vulg. konsekutiv. Dieses ut ist aber, wie der hebräische Text zeigt, zweifellos als ut finale intendiert.

[2] LXX (οἱ ἐκ Θαιμάν), V. (a meridie) lasen entweder מתימן oder brachten, was mir wahrscheinlicher scheint, תימן in ein Abhängigkeitsverhältnis vom Vorhergehenden.

[3] Idumaeorum regio, quae vergit ad australem partem. Hier. zu Am. 1, 12.

[4] תימן = rechte Seite, daher „der Süden“ als beim Blick nach O. zur Rechten liegend. Vgl. Ges. Lex. s. v. אחור. Chald. übersetzt תימן geradezu als Appellativum (יתבי דרומיא, doch fehlt in cod. R. יתבי, während Raschi und Kimchi es lasen).

[5] Gen. 36, 11. 15.

[6] Ritter XIV, 129. Vgl. Hier. in dem Onom. (de Lag. ed. 2, Gött. 87) § 158, 7, Eus. § 260, 96 ff.

[7] So steht איש oft. Vgl. Jos. 9, 6, Jer. 4, 3. 4. LXX ἄνθρωπος, Ch. גברא דביה צורכא, Pesch. אנשא, V. vir.

parallel zu גבורים, mit demselben Nebenbegriffe des Mutes und der Tapferkeit[1]. Den so sich ergebenden Sinn beleuchtet gut Jer. 49, 11.

Viel ist darüber gestritten worden, ob מקטל zu V. 9 oder zu V. 10 zu ziehen sei. מן kausativ zu fassen[2] und mit V. 9 zu verbinden, geht nicht an, weil מן in den zwei unmittelbar neben einander stehenden Ausdrücken auch in demselben Sinne gefasst werden muss, und weil מקטל (durch Mord) als Zusatz zu יכרת vollständig pleonastisch, der nachhinkende Zusatz matt und schleppend sein würde. Auch duldet weder der Parallelismus in V. 9 noch das parallele Verhältnis von V. 9 zu V. 8 (מהר — מחר עשו, תימן — עשו) מקטל in V. 9, wogegen die Rücksicht auf den Parallelismus — es ergiebt sich ein chiastischer — in V. 10 die Hinzunahme des מקטל zu diesem Verse fordert (תכסך בושה — מחמס — וגכרת — מקטל)[3]. Andere[4] nehmen מן bei קטל wie bei חמס zwar im Sinne von „wegen", verbinden aber doch noch מקטל mit V. 9, indem es als prägnantes Schlagwort den Inhalt des Folgenden vorbereitend zusammenfassen soll. Die meisten der gegen die erste Ansicht vorgebrachten Gründe sprechen auch gegen diese. Ich schliesse mich daher der Meinung derjenigen an, welche מקטל zu V. 10 ziehen[5]. Dass מקטל und מחמס asyndetisch neben einander gestellt sind, hat seine Analogie in V. 7. (השיאוך יכלו לך) und erklärt sich hier ganz natürlich aus der Steigerung des Affektes, da der Prophet des Unrechts gedenkt, welches die Edomiter seinem Volke zugefügt haben. Gegen die Verbindung von מקטל und מחמס wendet Keil ein, dass das „schwächere und allgemeinere Wort nicht nach dem stärkeren und spezielleren stehen

---

[1] Vgl. I Sam. 4, 9; 26, 15; I Kön. 2, 2; Jes. 59, 16; Jer. 5, 1.

[2] Raschi, Abenezra, Kimchi, Liv., Drus., Reut., Rosenm., Ackerm., J. M. A. Scholz, Del., Klein., Seyd., Landqu., Hitz.-St., Keil u. a.

[3] Hierdurch ist auch die Unmöglichkeit der Erklärung von Schnurr., erwiesen, der analog dem ar. muqâtilun lesen will מִקְטָל oder מִקְטָל, abgesehen davon, dass weder diese Form noch ihre Stellung im Satze hebräisch wäre.

[4] Hendew., Hesselb., Jaeg., Maur. u. a.

[5] LXX, Sha, Copt., Vulg., Ar., Theod. M., Theod. v. C., P. de Pal., Tigur., Men., Liv., Sa, Rib., a Lap., Newcome, Dathe, Calm., Benary, Henders., Loch, Schegg, Knabenb. u. a.

könne". An sich ist es nun zwar noch lange nicht ausgemacht, dass חמס in seinem weitesten Sinne nicht ein wenigstens gerade so starker Ausdruck ist, wie קטל, da ja in diesem Sinne alle Frevel bei der Eroberung Jerusalems darunter fallen, die schlimmer sind als Mord. Aber hiervon abgesehen fällt der Einwurf schon durch die Verweisung auf Hab. 2, 8. (מדמי אדם וחמס ארץ). Wenn auch die Propheten grosse Redner waren, so darf man doch nicht eine solch genaue Beobachtung der Regeln des Kunststiles wie etwa bei einem Cicero von ihnen erwarten[1]. Auch dass das Morden der israelitischen Flüchtlinge unter den „von Edom verübten Freveln erst in letzter Reihe" genannt ist, spricht nicht gegen die Verbindung von מקטל mit V. 10, wie Keil meint, sondern eher für dieselbe. V. 14 enthält nämlich offenbar die Spitze der verübten resp. nicht zu verübenden Frevel, und da steht als Kulminationspunkt eine חמס, das Ausliefern der Gefangenen und unmittelbar vorher das Morden der Flüchtlinge. Wir hätten demnach in מקטל und מחמס die Frevel in ihrer Spitze markant vorgestellt in V. 10 vor uns, und zwar, wenn man חמס speziell auf das Ausliefern der Gefangenen beziehen will, sogar in einer Steigerung[2], die Keil so bitter vermisst. Allenfalls liesse sich die Voraussstellung von מקטל auch schon durch die Rücksicht auf Gen. 27, 41 erklären, so dass der Prophet den Anfangs- und Endpunkt von Edoms Frevel gegen das Gottesvolk hervorgehoben hätte[3].

§ 16.

Wiederholung und Begründung der Strafandrohung.

V. 10—11.

So hat nun der Prophet nachgewiesen, dass der Edomiter Vertrauen auf irgendwelche irdische Hilfe vergeblich sein wird. Nichts kann sie retten vor dem Zorne Jahweh's, die angekündigte Strafe trifft sie unfehlbar. Und — sie haben dieselbe verdient.

---

[2] Copt. fasst übrigens die beiden Ausdrücke als einen Begriff, übersetzt *εθβε πχολχελ εντε τιμετασεβηϭ* (propter impiam interfectionem).

[2] Vgl. S. 99.

[3] Vgl. hierüber ausführlicher Joh. S. 55.

Das zeigt der Prophet in den zwei folgenden Versen unter Wiederholung der Verkündigung des künftigen Verderbens. Während V. 2—9 auf die Erweckung des Affektes der Furcht in den Herzen der Edomiter hinzielten, will diese Begründung der Strafandrohung heilsame Scham und den Beginn der Reue bei ihnen hervorrufen. Die Erklärung von מקטל giebt Jo. 4, 19. Doch wird man das Niedermachen israelitischer Flüchtlinge nicht gerade auf einen Fall beschränken dürfen. Es wird dieses vielleicht bei Schischak's Zuge gegen Israel schon vorgekommen sein, jedenfalls bei dem Überfalle der Philister und Araber unter Joram und ebenso bei Gelegenheit des Krieges Chazaels von Syrien gegen Joasch von Juda. Vielleicht war Ähnliches auch schon in dem Kriege des Joasch von Israel gegen Amasjah vorgekommen. Ebenso allgemein dürfte מחמס zu fassen sein. Wie V. 13 u. 14 zeigen, sind speziell gemeint Räubereien der Edomiter, Wegschleppen von Gefangenen und Verkaufen derselben in die Sklaverei. אחיך יעקב gehört als Objekt[1] sowohl zu מקטל wie zu מחמס. אחיך ist hinzugefügt wegen des Verwandtschaftsverhältnisses Edoms zu Israel. Das Nomen proprium יעקב dient demselben Zwecke, soll vielleicht auch besonders darauf hinweisen, dass die Stammväter der zwei Völker Zwillingsbrüder waren, wodurch das Verwandtschaftsverhältnis als ein noch engeres erscheint. Bei תכסך בושה braucht man nicht speziell an eine Beschämung vor den Juden[2] zu denken. Es genügt die allgemeine Erklärung durch die eintretende Erniedrigung Edoms infolge des göttlichen Strafgerichtes. Die Erläuterung giebt das folgende ונכרת לעולם[3], das deswegen sowohl wie wegen des in V. 21 nicht minder wie in V. 2 vorausgesetzten Übrigbleibens eines Restes der Edomiter nicht absolut gefasst werden darf. Die angekündigte Strafe soll, wie V. 1 lehrt, von Heidenvölkern ausgehen.

---

[1] Über den sog. Gen. obi. im Hebr. vgl. Ges. § 128, 2 b.

[2] Ephr.

[3] Als Milel betont gegen die Regel (vgl. Ges. § 49, 3). Vielleicht liegt der Grund darin, dass die Masora eine Pause im Vortrag beabsichtigte — in Pausa erfolgt die Oxytonierung des Perf. consec. nicht, Ges. l. c. —, um dadurch das die Strafandrohung abschliessende לעולם in seiner ganzen Schärfe hervorzuheben.

Es fragt sich nun, wann diese Strafweissagung ihre Erfüllung gefunden hat. Wir können nun zwar nicht die Unterwerfung Edoms unter Heidenvölker selbst nachweisen, da uns historische Nachrichten über die Edomiter aus den nächsten Jahrhunderten nach Obadjah fehlen. Wohl aber lässt sich dieses Gottesgericht als vollzogen bestimmt erweisen. Wahrscheinlich fand eine solche Niederwerfung und Demütigung der Edomiter schon zur Zeit des Sancherib statt, als dieser alle die kleinen Reiche Vorderasiens niederwarf und nur Jerusalem Rettung fand. Unter den Königen, die auf diesem Kriegszuge ihm „reiche Geschenke und Kostbarkeiten dargebracht und seine Füsse geküsst", nennt Sancherib auch Malikram, den König von Edom[1]. So erklärt es sich auch, dass im ganzen Verlaufe des folgenden Jahrhunderts nichts von einem feindlichen Einfalle der Edomiter in der hl. Schrift berichtet wird, wie auch das Schweigen des Sephanjah über Edom so alles Auffallende verliert. Andere haben an eine Niederwerfung der Edomiter unter Nebukadnezar gedacht. Flavius Josephus[2] berichtet nämlich, dass Nebukadnezar im fünften Jahre nach der Eroberung Jerusalems einen Zug gegen Coelesyrien[3] unternahm und Moab und Ammon unterjochte. Höchst wahrscheinlich ist es nun allerdings, dass er bei dieser Gelegenheit auch die Edomiter niederwarf, da ebensowenig angenommen werden darf, dass sie ihm hätten erfolgreich Widerstand leisten können, als dass er sich vor seinem Zuge gegen Ägypten einen ev. gefährlichen Gegner im Rücken gelassen hätte. Auch Jer. 49, 7 ff. vgl. mit 25, 9. 21 weist auf eine Verwüstung Edoms durch Nebukadnezar[4]. Hart wurde es auch wohl schon mitgenommen durch fouragierende Heeresteile während der langjährigen Belagerung von Tyrus[5]. Möglich bleibt es auch, an die

[1] Kaulen, Ass. u. Bab.[3] S. 137.

[2] Ant. 10, 9, 7.

[3] Bei Jos. ein weiterer Begriff, das ganze Gebiet von Syrien bis zum Golf von Aqabah umfassend. Vgl. Ant. 1, 11, 5; 13, 13, 2. 3; 13, 15, 2.

[4] Vgl. Jos. aut. 10, 11, 1.

[5] Das hiergegen wohl eingewendete Bündnis der Edomiter mit Nebukadnezar ist absolut unerwiesen. Vollständig unerwiesen ist die Ansicht Maurers (zu Mal. 1, 3. 4), dass Edom durch die Ägypter Ammoniter und Moabiter bei Gelegenheit jenes Feldzugs Nebukadnezars gegen sie verwüstet sei.

der Verdrängung durch die Nabathäer jedenfalls vorhergehenden Kämpfe zu denken. Allein mag die Weissagung erfüllt sein, durch wen immer und wie immer, erfüllt ist sie zweifellos, da wir am Ende des vierten Jahrhunderts die Nabathäer im alten edomitischen Stammlande finden, wie auch Mal. 1, 3. 4 schon die Verwüstung Edoms voraussetzt[1].

Während in V. 10 der Prophet die Frevel Edoms in ihrem Höhepunkte angedeutet hat, beginnt mit V. 11 die Schilderung derselben, die aber in einer höchst kunstreichen Weise so gehalten ist, dass sie die Edomiter nicht erbittern konnte. Ist ja gerade, wenn der Redner seine Zuhörer beschämen, sie zur Reue anregen will, für ihn die höchste Vorsicht angebracht, da es überaus schwer ist, zu beschämen, ohne zu erbittern. Diese Klippe hat der Prophet mit dem feinsten rednerischen Takt umschifft. Denn in V. 11 schildert er eigentlich nicht Edoms Unrecht, sondern das der זרים und נכרים und sagt dann zum Schlusse nur kurz, aber schneidig: „Auch du warst einer von ihnen!“ Damit lässt er anscheinend, kaum begonnen, die Vorwürfe wegen der Vergangenheit ganz fahren, in der That aber führt er im Folgenden die Schilderung der vergangenen Frevel noch weiter aus, jedoch so, dass sie wohl geeignet waren, die Beschämung seiner Zuhörer zu verstärken, dass sie aber zugleich alles Kränkende verloren. Er verbindet nämlich die Schilderung der vergangenen Frevel mit der Warnung vor neuen, doch so, dass er alle Farben für die Ausführung seines warnenden Bildes der Vergangenheit entnimmt.

Der Ausdruck ביום עמדך מנגד[2] ist sowohl im Hebräischen wie in den alten Übersetzungen doppelsinnig. Viele Interpreten wollen ihn deshalb von einem Unterlassen des Beistandes[3] oder

---

[1] Ephr. denkt auch noch an die Niederwerfung durch die Römer zur Zeit des jüdischen Krieges.

[2] LXX ביום (ἀφ' ἧς ἡμέρας), Verwechslung von ב und י, wahrscheinlich unter dem Einflusse des vorhergehenden מקטל und מחמס sowie des folgenden מנגד. Der Sinn bleibt derselbe, nur wird durch die LXX der Anfangstermin der Feindseligkeiten scharf hervorgehoben. Copt. fügt erklärend hinzu χεν ουμεδσχαδσχι (= in inimicitia). Vulg. adversus eum, cod. Am. > eum.

Über das Metheg in עֲמָדְךָ vgl. Stade, hebr. Gr. § 52 a.

[3] Raschi.

von einem schadenfrohen Zuschauen verstanden wissen [1]. Doch liegt es näher, im Hinblick auf das Folgende den Ausdruck durch ein feindliches Gegenübertreten [2] im Kriege zu deuten. זרים und נכרים sind synonym für den Begriff des Nichtjuden, Heiden mit dem Nebenbegriff der Feindseligkeit [3]. Die Edomiter werden nicht zu ihnen gerechnet als Stammverwandte, haben sich ihnen aber durch Anschluss im Kriege gegen Israel gleich gemacht. Die Frage, was für Völker unter den, weil als bekannt vorausgesetzt, nicht näher bezeichneten זרים und נכרים zu verstehen seien, wird von den Kritikern verschieden beantwortet, je nach der Stellung zu der Kontroverse über das Zeitalter Obadjah's. Nach meiner Ansicht würden die Philister und Araber darunter zu verstehen sein. חילו steht hier, wie V. 13 lehrt, im Sinne von „Besitztümern, Gütern“ [4], nicht von „Heer“ [5] oder gar von „Adel, Kern des Volkes“ [6]. שבה spricht nicht hiergegen. Denn wenn es auch gewöhnlich vom Wegführen der Gefangenen gebraucht wird, so doch auch oft genug zur Bezeichnung des Wegführens von Vieh, Schätzen, überhaupt von Beute jeder Art [7]. Die nähere Erklärung giebt Jo. 4, 5. שעריו [8] wird von dem Chald. durch בקירוהי, in seine Städte, übersetzt und wäre demnach metaphorisch gebraucht. Doch muss die prinzipale Beziehung auf Jerusalem festgehalten werden mit Rücksicht auf das Folgende und Jo. 4, 17, ohne dass darum indes jene Beziehung ganz auszuschliessen wäre. Gerade für den Orientalen lag diese Metapher übrigens sehr nahe [9]. ירד ist Praet. Kal. von

---

[1] Del., Henderson.

[2] Keil, Joh. u. a. Vgl. II Sam. 18, 13, Dan. 10, 13.

[3] Vgl. Herod. 9, 11 „*ξείνους γὰρ ἐκάλεον τοὺς βαρβάρους.*“

[4] Ephr., Kimchi, Rosenm, Ackerm., Schegg, Seydel, Landq., Keil u. a. Vgl. Gen. 34, 29; Deut. 8, 17; Jes. 8, 4; 10, 14 u. ö.

[5] LXX, Vulg., Maur., I. M. A. Scholz, Henderson, Meyr. u. a.

[6] Hendew.

[7] Vgl. I. Chron. 5, 21; II. Chron. 14, 14; 21, 17.

[8] שעריו כ׳. ק׳ ist vorzuziehen mit LXX, Pesch., Vulg., Houbigant, Munst.[3] u. a.

[9] S. Kaulen, Ass. u. Bab.[3] S. 64 f. Vgl. Mi. 1, 9.

ירד = ידה [1]. Das Wort steht in unserer Phrase poetisch für das gewöhnliche הפיל גורל. ירושלם steht metaphorisch für die Beute aus Jerusalem, ist aber weder auf die erbeuteten Schätze [2] noch auf die gefangenen Bewohner [3] zu beschränken, sondern auf beide [4] zu beziehen. Zur Sache vgl. II. Chron. 21, 16 f. und Jo. 4, 3 [5]. גם אתה כאחד מהם steht mit grossem Nachdruck am Ende des Verses und Abschnittes. אתה weist zurück auf אחיך V. 10 und steht in scharfem Gegensatz zu זרים und נכרים. Mit Rücksicht auf den nachdrucksvollen Charakter der Stelle scheint mir auch die Erklärung des כ als des sogenannten כ veritatis [6] der gewöhnlichen Erklärung („wie einer von ihnen") vorzuziehen zu sein. Das Fehlen der Kopula im Nominalsatze ist das Gewöhnliche [7]. Sie zu setzen verbot auch schon die lebhafte Sprache an unserer Stelle.

---

[1] Vgl. Ges. § 69, 2 Anm. 6, König S. 428 f. Diese Erklärung wird bereits von Kimchi erwähnt. Schon mit Rücksicht auf das parallele באו ist es einfach unmöglich, die Form als Imperf. Pi. von ידה mit abgeworfenem י zu erklären, wie Rosenm., Ackerm., Henders. u. a. wollen.

[2] Theod. v. M.

[2] Casp., Schegg u. a.

[4] Ephr., a Lap., Keil u. a.

[5] Reuter erklärt sonderbarer Weise den Ausdruck von einer Bestimmung durch's Loos, welcher Truppenteil zuerst angreifen solle. Ähnlich Grot.

[6] Ges. § 118, 6 Anm. Es ist „ein bei der Übersetzung zu übergehendes, nicht eine Vergleichung, sondern eine Gleichheit bezeichnendes כ", Ges. Lex. [10] S. 367, II.

[7] Ges. § 141, 3.

Zweiter Teil.

§ 17.

Die Warnung.

V. 12—14.

Straf- und Heilsverkündigung sind die Flügel, auf denen die prophetische Rede sich emporschwingt. Beide sind auch in unserer Prophetie eng verbunden. Durch Verkündigung der Strafe und Darlegung ihrer Ursache im Vorhergehenden sind die Zuhörer nunmehr zur Aufnahme der Heilsverkündigung vorbereitet. Alle fleischlichen Stützen sind ihnen entrissen, beschämt müssen sie zugestehen: „Wir haben die Strafe verdient!“, erschüttert sich sagen: „Es giebt keine Hilfe vor dem Zorne Jahwehs!“ Aber zagend frägt jedes Herz: „Ist denn gar keine Möglichkeit mehr, das Geschick zu wenden?“ Auf diese bange, unausgesprochene Frage antwortet der Prophet: „Ja, es giebt noch ein Mittel, das schon gezückte Racheschwert des Allmächtigen zurückzuhalten!“ Dieses Mittel ist die Einnahme eines anderen Verhältnisses zu Israel, zunächst Unterlassung weiterer Frevel bei Israels augenblicklicher Not. Dass die Edomiter auf diese Weise die Strafe aufhalten können, sagt Obadjah zwar nicht direkt heraus. Doch ist dieses implizite mit der Warnung an sich gegeben. In dieser Warnung bricht die Gemütsbewegung des Propheten in bewegten Worten hervor. Eine eindringliche Vorstellung fügt er an die andere, um die Edomiter von der Erneuerung der alten Frevel abzuhalten, wehmütig jedes Glied mit der Hinweisung auf Israels Unglück schliessend. Wenn sie nicht aus Rücksicht auf ihr Verwandtschaftsverhältnis, das er abermals hervorhebt — גם אתה abermals im Gegensatz[1] zu זרים und נכרים V. 11 —, ihr Benehmen ändern wollen, so mögen

[1] Es schwebt auch wohl der Gedanke vor an den andern „Bruder“, an das Zehnstämmereich, das jetzt wie זרים und נכרים gegen Juda im Felde steht.

sie es doch thun aus allgemein menschlichen Motiven, aus Mitleid mit dem Unglück Israels. Die acht Glieder der Warnung bewegen sich in einer stetig fortschreitenden Klimax. V. 12 warnt bloss vor Schadenfreude, zunächst in Gedanken, dann im Wort. V. 13 geht zur Warnung vor Bethätigung der innern Gesinnung über, warnt die Edomiter, ins Land der Juden zu gehen, sich schadenfroh an ihrem Unglück zu weiden und sich an ihrer Habe zu vergreifen. V. 14 endlich fügt die Warnung vor persönlichen Unbilden gegen die Judäer hinzu. Das siebenmalige ביום ההוא weist als markanter Gegensatz auf ביום עמדך מנגד und ביום שבות זרים חילו in V. 11 zurück. Die oftmalige Wiederholung und die Rede gerade zur Zeit des Unglückstages machte die für uns den Gegensatz deutlicher hervorhebende Hinzufügung eines Demonstrativpronomens überflüssig, zumal ja schon der Übergang vom Perfectum in den Jussiv es zweifellos machte, dass von einer andern Eroberung Jerusalems die Rede sei.

Das ו im Anfange von V. 12 ist nicht einfach kopulativ oder adversativ, sondern folgernd[1]. Denn V. 12—14 enthalten die Folgerung aus dem ganzen ersten Teile der Prophetie, den Schluss aus der einen direkt ausgesprochenen Prämisse, dass Edom seine verdiente Strafe erhalten wird, und aus der anderen damit implizite in Anbetracht des hypothetischen Charakters jeder Strafverkündigung gegebenen Prämisse, dass durch Besserung noch Abwendung der Strafe sich herbeiführen lässt. Dieser Gebrauch des ו zu Anfang eines grösseren Redeteiles darf nicht auffallen. Kommt es doch gar im Anfange der Rede so gebraucht vor[2]. ראה ב' (ב = ar. fī, vgl. Casp. ar. Gr. 5. A. § 423.), schauen auf, enthält den Nebenbegriff des Wohlgefallens an dem Objekte des Schauens (sehend an etwas haften = sich daran weiden), hier also beim Schauen auf das Unglück Israels den Nebenbegriff der Schadenfreude[3]. יום פ' kann an sich sowohl Glücks-[4] wie Un-

[1] Vgl. Ges. § 154 Anm., Ges. Lex.[10] S. 224, I mit zahlreichen Belegen.

[2] Vgl. Ex. 2, 20; II. Kön. 4, 41; Jes. 3, 14; Ps. 2, 10; Ps. 4, 4.

[3] Vgl. Ps. 22, 18; 54, 9; 112, 8; Prov. 23, 31. So auch auf dem Meschastein Z. 4 und 7. Vgl. auch Z. 12 ריח לכמש. Das „non despicies“ der Vulg. ist deshalb nach seiner Etymologie zu erklären, hat mit „Verachten“ (Schegg) nichts zu thun.

[4] Hos. 2, 15; 7, 5; Hi. 3, 1. Vgl. יום יהוה.

glückstag[1] jemands heissen. Die nähere Determinierung erhält der Ausdruck erst durch den Kontext[2]. Für נֵכָר oder נֵכָר ist die Bedeutung von „Unglück" durch die parallelen Glieder und die Etymologie der Wurzel gesichert, wenn auch die alten Versionen z. T. bei der wörtlichen Bedeutung des Etymons stehen bleiben[3]. נכר hat die Grundbedeutung des „Scharfansehens" (gleichsam mit den Augen durchbohren) und geht hiervon zu dem Begriff des „Fremdfindens" über, weshalb נָכְרִי = der Fremde ist. In der letzteren Bedeutung von נֵכָר wurzelt dann die fernere Bedeutung von „Unglück" (fortuna aliena)[4]. Über ביום אבדם vgl. S. 46 הגדיל פה[5] bezeichnet sowohl das höhnische Verziehen des Angesichts, als auch das höhnische, schadenfrohe Reden. An das erstere wird hier wohl weniger zu denken sein, da die Edomiter in diesem Verse noch als fern von den bedrängten Israeliten gedacht sind, erst im folgenden Verse als mit ihnen in Berührung kommend erscheinen. Unser „nimm den Mund nicht voll" dürfte ungefähr den Sinn treffen[6]. שׁער V. 13[7] ist

---

[1] Ez. 21, 30; Hi. 18, 20; Ps. 37, 13; 137, 7.

[2] Gegen die direkte Bedeutung „Unglückstag" spricht aber nicht, dass sich sodann die „reinste Tautologie" mit dem Folgenden ergeben würde (Keil). Dies wäre nur dann der Fall, wenn ביום נכרו ebenfalls als Objekt zu ואל תרא (Hendew., Maur.), nicht als Zeitbestimmung aufgefasst würde. Diese Fassung ist aber durch den Parallelismus mit den folgenden Gliedern ausgeschlossen.

[3] LXX *ἀλλοτρίων*, Pesch. ביומא דנוכראי (lasen also יכרים:), Aqu. *ἀποξενώσεως*, Vulg. peregrinatio, Chald. aber ביום תברה.

[4] Diese Bedeutung ist von den meisten Erklärern rezipiert. Abenezra erklärt schon ביום נכרו הוא אידו שהיה נכר בעיניו שלא הכיר ים כמוהו ביומים. (= ב' נ' i. e. (in diem) calamitatis eius, qui erat alienus in oculis eius, quia non noverat diem sicut illum in diebus). Die Bedeutung „Verwerfung" (Schnurr., Casp. u. a.) ist unbewiesen, wenn auch schon Raschi sich zu ihren Gunsten auszusprechen scheint. (ביום הסגירו ביד אויב = die traditionis eius in manus inimicorum.)

[5] Vgl. Ez. 35, 13. Gleichbedeutend ist הרחים פה על, vgl. Jes. 57, 4; Ps. 35, 21; 81, 11.

[6] LXX *μεγαλορρημονήσῃς*, Chald. אסגיתא למללא רברבן (multiplicasti loqui magnifica). Pesch. ולא תירב פומך (neve magnifices os tuum).

[7] LXX haben *καὶ* (יאֹ). Doch scheint nur eine Konformierung vorzuliegen wie auch in der steten Übersetzung des Suffixums durch *αὐτῶν* und der viermaligen Übersetzung eines Singulars durch den Plural (*πύλας* —

kollektiv gebraucht. Vgl. V. 11. Wie dort geht es primär auf die Hauptstadt, ohne die Beziehung auf die übrigen Städte auszuschliessen. איד ist synonym mit נכר und צרה, ausgehend von אוד (ar. âda) = kompress, fest, derb sein, daher stark, schwer sein, bedrücken, beschweren, so dass איד in Anlehnung hieran zunächst die Bedeutung „Last“ eignet, übertragen „Unglück, Elend“ [1]. Gegenstand lebhafter Kontroverse war stets die sonderbare Form תשלחנה. Das starre Festhalten am M. T. hat auch hier eine ganze Reihe z. T. recht wunderlicher Erklärungen hervorgerufen [2]. Am wahrscheinlichsten ist die Konjektur תשלח־נא, die gewöhnliche Form des Imperfekts mit נא der Bitte, das ja zu der dringenden Warnung vorzüglich passt. Die Verwechslung von א und ה konnte mit Rücksicht auf die 2. und 3. Pers. Fem. Plur. Imperf. leicht vorkommen, namentlich wenn man, was bei Obadjah wahrscheinlich ist, annimmt, dass die Form ursprünglich defektiv geschrieben war und dass dann missverständlich der falsche Buchstabe zur scriptio plena Verwendung fand. Zudem ist aber die Form נה für נא nicht ohne Analogie [3]. Der Einwurf, dass in diesem Falle נא mit אל hätte verbunden werden müssen [4], wird beseitigt durch die Verweisung auf Ri. 19, 23 [5].

שיר, πόνων — איד, λαῶν — עם, διεκβολάς — פרק). Statt ברעתו haben die LXX בעדתו, τὴν συναγωγὴν αὐτῶν gelesen. Vgl. LXX zu Hos. 7, 12.

[1] Vgl. Del. zu Hi. 18, 12 und Ps. 31, 12. LXX πόνων, Chald. תבריה, Pesch. ביומא דעקתהון, Vulg. ruinae, vastitatis. (Ar. fî yaumi mautihim.)

[2] Zusammenstellung bei Casp. S. 100 f.

[3] Num. 20, 17; Jon. 1, 14.

[4] Ben., Hitz.-St.

[5] Von den übrigen Ansichten nenne ich noch die von Olshausen (Lehrb. S. 452), Ew. (Lehrb. § 246, a, Anm.) u. a., welche תשלח יד lesen. Doch scheint diese Änderung an sich zu gewaltsam. Ausserdem steht שלח auch sonst absolut für שלח יד, vgl. II. Sam. 6, 6; 22, 17; Ps. 18, 17.

Böttcher (N. Ährenlese 2, 202), Or. u. a. erklären die Form als eine Spur des arabischen Modus emphaticus im Hebräischen, analog Ri. 5, 25. Die Pesch. liest sonderbarer Weise ולא תסדרוהי בחילא (= neve terrorem iniicias exercitui eius). Sebök glaubt, sie habe für נה etwa נָעָה gelesen. Doch dürfte der „Schrecken“ einfach hineingebracht sein in Konsequenz der Fassung von חיל als Heer.

חיל kann hier noch viel weniger als in V. 11 anders denn als „Habe, Güter“ erklärt werden[1]. Die Übersetzung durch „Heer“[2] würde keinen erträglichen Sinn ergeben.

Die Höhe der früheren Frevel Edoms schildert warnend vor Wiederholung derselben V. 14. Den Kommentar zu der ersten Hälfte des Verses ergeben Jo. 4, 19 und Am. 1, 11, zu der zweiten Jo. 4, 3. 6 und Am. 1, 6. 9. Der scheinbare Widerspruch mit der letzten Stelle hebt sich durch Annahme der an sich schon wahrscheinlichen Verschacherung von gefangenen Juden zwischen Philistern, Phöniziern und Edomitern. Als Schauplatz dieser Ungerechtigkeiten scheint der Prophet wegen des engen Anschlusses an V. 13 an erster Stelle wenigstens das Land der Judäer im Sinne gehabt zu haben, ohne dass darum das Vorkommen ähnlicher Dinge in ihrem eigenen Lande ausgeschlossen wäre[3]. Die Situation dürfte die gewesen sein, dass die Edomiter sich an geeigneten Stellen, על הפרק, in den Hinterhalt legten, die nach allen Seiten hin fliehenden Judäer abfingen und dieselben z. T. niedermachten, z. T. in die Sklaverei verkauften. פרק kommt ausser Nah. 1, 3, wo es = Gewaltthat ist, nicht vor. Nach den alten Versionen[4] kommt ihm aber an unserer Stelle eine den Begriff „Weg“ enthaltende Bedeutung zu. Die Wurzel פרק ist ihrer Grundbedeutung nach = spalten, פֶּרֶק also zunächst das Spalten, dann übertragen entweder der Ort, wo die Wege sich spalten, d. i. der Scheideweg[5] (vgl. ar. mafraqun.) oder der Weg, der eine Spaltung bildet, d. i. der Hohlweg, Engpass. Dass das Nomen an dieser Stelle kollektiv steht, ist klar. הסגיר kann hier nicht einfach = gefangen nehmen oder gefangen legen sein (Or.), weil es dann im Ver-

[1] Chald. בניכסוהי.

[2] LXX Symm., Pesch., Vulg.

[3] Vgl. Jo. 4, 19. Vielleicht ist hier aber speziell an eine Niedermetzelung der jüdischen Beamten bei der Insurrektion unter Joram zu denken.

[4] LXX ἐπὶ τὰς διεκβολάς, Pesch. מקבתא, Chald. פרקא Vulg. in exitibus.

[5] Die Deutung von Joh. durch „Entrinnende“ würde im Hinblick auf das folgende את פליטיו zu einer Tautologie führen. — Schon Kimchi erklärt פרק durch אם הדרך מקום שמתפרקים הדרכים אחת הנא ואחת הנא (= mater viae, locus, ubi divisae sunt viae, una hac et una illac.)

hältnis zu dem parallelen הכרית viel zu schwach wäre. Die von der Grundbedeutung des Überdeckens ausgehende nächste Bedeutung ist allerdings verschliessen bei Sachen, gefangen nehmen bei Personen. Doch ist die Bedeutung überliefern, ausliefern die gewöhnlichere [1], hier durch den Kontext und die Vergleichung mit Jo. 4, 3, Am. 1, 6. 9 nahegelegte und durch den Chald. [2] und die Pesch. [3] bezeugte. So gefasst erscheint gerade die Spitze der Frevel Edoms an das Ende gestellt. Denn wenn schon rein menschlich gesprochen der Tod dem freien Manne erwünschter sein musste, als die Sklaverei, so galt das noch viel mehr auf dem Standpunkte der gesetzestreuen Israeliten. Welche Bitterkeit für diesen das hoffnungslose Scheiden von der Heimaterde einschloss, davon geben uns ein lebendiges Bild die bitteren Klagelieder, welche der babylonischen Gefangenschaft ihre Entstehung verdanken [4].

---

[1] Deut. 23, 16; 32, 30; I Sam. 23, 11; Am. 6, 8; Ps. 31, 9; 78, 48; Klag. 2, 7.

[2] ודי מסרתא.

[3] ולא תשלם. Vgl. Abenezra z. St. לאסור כאילו תסגור עליו (= ad tradendum ac si clauderes post eum).

[4] Vgl. besonders Ps. 137.

Dritter Teil.

Die weitere Begründung der Warnung.

V. 15—20.

---

§ 18.

Der Tag Jahweh's nach der Gerichtsseite.

V. 15—16.

Mit V. 15 beginnt die weitere Begründung der Warnung von V. 12—14. Inständig, ja flehentlich hat der Prophet in acht kurzen, parallelen, sich immer mehr steigernden Sätzchen, V. 12—14, die Edomiter vor der Erneuerung ihrer früheren Frevel gegen Israel gewarnt. Jetzt sucht er den Eindruck seiner Warnung zu verstärken durch Hinweisung auf weitere Motive, derselben Gehör zu geben, Motive, die er lediglich der Lehre vom יום יהוה entnimmt und zwar zunächst nach seiner Strafseite betrachtet. Dass mit כי, V. 15, in der That eine Begründung der vorhergehenden Warnung eingeführt wird, ergiebt der klare Zusammenhang. Eine Beziehung auf die der Warnung unmittelbar vorhergehenden Verse[1] wäre nur möglich bei parenthetischer Fassung der Verse 12—14, eine Auffassung, die dem ganzen Charakter dieser Verse und ihrer Stellung in der kurzen Rede widerstreitet. Eine gemeinsame Beziehung auf V. 12—14 und V. 10 anzunehmen[2], ist durch nichts angedeutet und höchst überflüssig. Jeder unbefangene Leser wird ein כי nach einer Warnung von acht Gliedern einzig und allein auf diese, nicht auf die etwa vorangehenden Glieder beziehen, wenn der mit כי eingeführte Gedanke auch objektiv die Begründung des Vorhergehenden mit enthält. Hat der Prophet in seiner Warnung besonders das Mitleid seiner Hörer zu erregen gesucht, so sucht

---

[1] Drus., Rosenm., Ackerm., Jaeg. u. a.

[2] Meyrick.

er jetzt durch Erregung der Furcht sie abzuschrecken[1]. Redender ist natürlich wie im Vorhergehenden und Folgenden auch in V. 15—16 der Prophet. Das Suff. der 1. Pers. in הר קדשי genügt nicht, um Gott als direkt redend annehmen zu dürfen[2]. Der Prophet redet im Namen und Auftrage Gottes und kann darum die erste Person usurpieren.

Zum ersten Male tritt uns an dieser Stelle die Lehre von יום יהוה[3] entgegen, die in den prophetischen Schriften zu einem so integrierenden Bestandteil geworden ist[4], zwar noch „keimartig", aber doch in diesem Keime die ganze spätere Lehre über diesen Punkt enthaltend. Der „Tag jemands" kann an sich sowohl ein Tag des Glückes wie des Unglücks sein. Das letztere ist hier ausgeschlossen. Ein Tag des Glückes Gottes ist aber, wenn man so sagen darf, der Tag, an dem Gottes äussere Ehre und Herrlichkeit von der Kreatur anerkannt wird. Dieses kann in doppelter Weise geschehen, entweder durch Anerkennung und Lobpreis der Liebe und Güte Gottes oder durch die, wenn auch erzwungene, Anerkennung seiner Gerechtigkeit. Diese Verherrlichung Gottes vor allen Geschöpfen und durch alle Geschöpfe tritt in ihrer ganzen Fülle erst ein bei dem grossen Finale am Ende der Zeiten, wenn als Antwort auf den Urteilsspruch des Ewigen der Ruf der Schöpfung erschallt: „Gerecht bist du, o Herr, und gerecht sind deine Gerichte!"[5] Aber dieses Endgericht ist nur der Abschluss jenes Gerichtes, das sich jetzt schon fortwährend im Laufe der Geschichte vollzieht[6], wenn auch dieses Gericht der Weltgeschichte nur unvollkommen ist und sichtbar nur für wenige auserlesene Geister, die offnen Auges und klaren

---

[1] *Τὴν προκειμένην προσέθηκεν ἀπειλήν, ἵνα τῇ μὲν δεδιξάμενος, τῇ δὲ καταθέλξας μαλάξῃ τοὺς θηριώδεις· ἐπάγει κτλ.* Theod. v. Cyr. zu V. 14.

[2] Umbreit.

[3] Chald. erklärt: יומא דעתיד לנזותי מקדם יהוה (= dies, quae praeparata est ad veniendum a יהוה).

[4] Vgl. z. B. Jes. 2, 12; 3, 13; 13, 6; 13, 9; 30, 25; 30, 32; 34, 2—8; 63, 4; Jo. 4, 14; Seph. 1, 7. 14.

[5] Ps. 119, 137.

[6] Ideo cum diem iudicii Dei dicimus, addimus ultimum vel novissimum, quia et nunc iudicat et ab humani generis initio iudicavit. Aug. de civ. Dei 20, 1.

Geistes den Lauf der Weltenuhr beobachten. Es sind demnach beim יום יהוה wohl zu unterscheiden die einzelnen Gerichtsmanifestationen im Lauf der Weltgeschichte, von denen jede einzelne ein Vorspiel und Abbild jenes grossen Gerichtstages und die in ihrer Gesamtheit eine Vorbereitung desselben sind, und zwischen dem grossen Gerichtsakt am Ende der Zeiten. Beide Momente sind an unserer Stelle hervorzuheben. Durch eine blosse Beziehung auf die jetzt schon zur geschichtlichen Vergangenheit gehörigen Fakta würden wir dem Wortlaut nicht genügen, durch eine blosse Beziehung auf das Endgericht würden wir dem Zusammenhang der Prophetie mit den historischen Verhältnissen, in denen sie wurzelt, nicht gerecht. Von diesem Tage Jahweh's sagt der Prophet, dass er nahe sei, und zwar betont er dieses nachdrücklich. Auch diese Aussage gilt gleichmässig vom יום יהוה in beiden Suppositionen. Die Nähe des Gerichtes wird schon im Deut. ausgesprochen, die Propheten weisen oft darauf hin[1] in ähnlicher Weise wie die Apostel auf den Tag des Kommens des Herrn[2]. Diese Nähe ist natürlich relativ zu nehmen. Denn der Prophet schaut die Dinge nicht in ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge, sondern in ihrem logischen Zusammenhange, in der Weise des über Zeit und Raum erhabenen Gottes, vor dem „ein Tag ist wie 1000 Jahre und 1000 Jahre wie ein Tag“[3]. Und wie die Apostel glaubten, dass der Tag der Ankunft Christi nahe bevorstehe, so glaubten auch die Propheten des A. B. dasselbe vom יום יהוה, und wie die Apostel den Tag der Ankunft Christi sehnlichst herbeiwünschten[4], so die Propheten den Tag Jahweh's, und wie die Apostel die Nähe des Tages der Wiederkunft Christi als ethisches Moment stets in den Vordergrund stellten, so die Propheten die Nähe des Tages Jahweh's. Von diesem Standpunkte aus kann ja auch mit voller Wahrheit gesagt werden, dass der Tag des Gerichtes nahe sei, ebenso wie man von dem einzelnen Menschen stets sagen kann, dass ihm

---

[1] Vgl. Deut. 32, 37; Jes. 13, 6. 22; Jo. 4, 15; 1, 15; 2, 1; Seph. 1, 14.

[2] Rom. 13, 11; I Cor. 15, 51; 16, 22; Phil. 4, 5; I Thess. 4, 16; Jac. 5, 7. 8. 9; I Petr. 4, 7; I Joh. 2, 18; Apoc. 22, 20.

[3] Ps. 91, 4. Vgl. II Petr. 3, 8.

[4] Vgl. Apoc. 22, 20.

die Todesstunde nahe sei, wenn er auch noch Jahrzehnte lebt, da „dasjenige, was jederzeit eintreten kann, nahe ist, wenn auch der Zeitpunkt seines wirklichen Eintretens noch so fern sein sollte“ [1]. Diese Parallele ist um so passender, weil ja der Tod für den Einzelnen der יום יהוה, der Tag der Ankunft Jesu Christi ist. Und wie die Todesstunde aus ethischen Gründen dem Einzelnen, so ist auch die Zeit des Gerichtstages den Völkern verborgen. Von diesem Gesichtspunkte aus sind, wie die Aussprüche der Apostel über die Nähe der Ankunft Christi, so die Hinweisungen der Propheten auf die Nähe des יום יהוה zu verstehen. Sie haben lediglich die Ungewissheit des Zeitpunktes des יום ה׳ urgiert, daraus die Konsequenzen für das sittliche Leben gezogen und diese ihren Zuhörern resp. Lesern nahegelegt. Aber eine Weissagung über die Zeit des Eintretens dieses Tages haben sie so wenig geben wollen, wie das heute ein Prediger würde thun wollen, wenn er die Ungewissheit der Zeit des Weltgerichtes und seine daraus resultierende relative Nähe als Motiv benutzte zu einer eindringlichen Warnung an seine Zuhörerschaft, oder wenn er dem Einzelnen gegenüber in derselben Weise auf die Nähe seines Todes hinwiese. Auch das Partikulargericht im Laufe der Geschichte ist den einzelnen Völkern in diesem Sinne immer nahe, mag es auch noch so lange auf sich warten lassen.

על־כל־הגוים ist enge mit יום יהוה zu verbinden, bestimmt denselben als ein Universalgericht [2]. Es erscheint so die Strafe der Edomiter nicht als selbständiges Strafgericht, sondern als ein Glied in der langen Reihe der Strafgerichte, als ein einzelnes Moment des יום יהוה. Gerade die Verweisung darauf, dass dies Gericht על כל הגוים nahe sei, war aber wieder ein Motiv für die Edomiter, sich den גוים nicht gleich zu machen in ihrem Verhältnis zu Israel, weil sie sonst auch in das Schicksal der גוים verwickelt würden. Und gerade hierin dürfte der Grund dafür zu suchen sein, dass der Prophet in V. 15 von dem Tage Jahweh's über alle Völker redet. Ein weiterer Grund scheint auch

---

[1] Hundhausen, das 1. Pontifikalschreiben des Ap.-Fürsten Petrus, Mainz 1875, S. 389.

[2] Dass das Judenvolk — zunächst wenigstens — nicht mit darunter fällt, beweist sowohl גוים als כלוא הרו V. 16 vgl. mit תהיה פליטה V. 17.

zu liegen in der Tendenz, die Strafverkündigung für Edom in etwa zu mildern, da der Vorwurf und die Strafweissagung weniger hart erscheint, und weniger leicht den Zuhörer erbittert, wenn er ihn als Glied einer grösseren Menge, als wenn er ihn allein trifft[1].

Durch die in V. 15b und 16 ausgeführte Hinweisung auf die dem Verhalten gegen Israel entsprechende Vergeltung wird den Edomitern wiederum nahe gelegt, nicht noch mehr Schuld auf ihr Haupt zu laden. ראש ist metaphorisch für die ganze Persönlichkeit gebraucht. בראשך sagt der Prophet, insofern das Thun, sc. die Folgen des Thuns an der Persönlichkeit haften[2]. Auf das alttestamentliche ius talionis[3] zu rekurrieren scheint überflüssig, da es sich um das allgemeine Gesetz der Vergeltung von seiten Gottes handelt. Durch wen das Gericht über Edom vollzogen werden soll, wird nicht gesagt. Doch wird nach V. 1 an die גוים zu denken sein[4]. Nach כאשר steht zwar gewöhnlich im Nachsatze כֵּן. Doch kann dieses ebensowohl fehlen[5], wie das כאשר des Vordersatzes, wenn der Nachsatz כן hat.

כי in V. 16 wird von der Mehrzahl der Erklärer dem כי von V. 15 koordiniert. An sich ist gegen diese Auffassung nichts einzuwenden, da כי ebenso wie unser „denn“ in lebhafter Rede sich recht wohl an ein vorhergehendes כי anschliessen kann. Ein gesichertes Beispiel für diesen Gebrauch im Hebräischen ist mir aber nicht bekannt, und nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche begründet כי das unmittelbar Vorhergehende. Deshalb beziehe ich כי auf das letzte Glied von V. 15. Der Zusammenhang ist der, dass der Prophet in V. 15b aus dem allgemeinen Satze V. 15a die spezielle Folgerung zieht und in V. 16 diese wiederum durch weitere Ausführung jenes allge-

---

[1] Eine ähnliche Einführung des allgemeinen Gerichts nach einer Spezialermahnung vgl. bei Jes. 28, 22.

[2] Vulg. las statt יָשִׁיב יָשׁוּב (convertet). So auch ein cod.

[3] Lev. 24, 17 ff.

[4] Ephr. fügt בן אחוך (a fratre tuo) hinzu, offenbar von V. 18 beeinflusst.

[5] Vgl. Del. Jes.[4] S. 543.

meinen Satzes begründet[1], so dass die Rede sich kreisförmig zusammenschliesst. Dem Vergleichungssätzchen כאשר שתיתם[2] על הר קדשי kommt in dem Verse nur untergeordnete Bedeutung zu[3]. Dasselbe soll das sichere Eintreten der Strafe herausheben, die so sicher in der Zukunft verwirklicht werden wird, wie jenes in der Vergangenheit wirklich gewesen ist. Es fragt sich nun aber, in welchem Sinne שתה in dem Vergleichssätzchen gebraucht worden sei, ob in dem Sinne von „gestraft werden“[4] oder in dem gewöhnlichen Sinne. Da der Kontext eine andere Fassung nicht verlangt, wird an der gewöhnlichen, nächstliegenden Bedeutung festzuhalten sein. Zwar ist das Verbum in V. 16b, wie das Folgende zeigt, von dem „Trinken des Taumelkelches“ zu verstehen. Aber das nötigt uns nicht, diese Bedeutung auch für V. 15 zu postulieren. Vielmehr liegt gerade in dem Gebrauche von שתה in diesem Doppelsinne das tertium comparationis, die Pointe des Verses[5]. Gerade dadurch wird die ganze Strenge

---

[1] Diese Auffassung vertreten im wesentlichen Chald., Theod. M., Theod. v. C., Haymo, Rem. Ant., Hugo a S. V., Raschi, Kimchi, Castalio, Munst., a Lap., Hendew., Casp., Seyd., Keil, Joh., Or. u. a. Eine Zusammenstellung und Besprechung der sehr verschiedenen Erklärungen von V. 15—16 s. bei Jaeg. S. 25 f., Casp. 109 f.

[2] Das ἔστιες der LXX, bibisti des cod. Am. und Hier. (im Comm.) ist dem Vorhergehenden konformiert.

[3] Abenezra, P. de Pal., Calm., Ar. Mont., Schnurr., Krahm., Maur., Rosenm., Ackerm., J. M. A. Scholz u. a. lassen durch שתיתם die Juden angeredet sein. Diese Erklärung scheitert schon an dem parallelen עשית V. 15 sowie an der in der ganzen Prophetie überhaupt konsequent durchgeführten Anrede an Edom, wie auch על הר ק׳ unmöglich heissen kann „ihr, die ihr seid auf m. h. B.“ Eine andere Erklärung von על ה׳ ק׳ wäre aber nicht möglich. Denn zu שתיתם gezogen und dieses von den Leiden des Exils erklärt passt es nicht, von der Zerstörung Jerusalems aber erklärt wäre es ein zu matter Zusatz. Der Grundgedanke, dass die Strafe wegen des Benehmens gegen Juda kommt, würde verlassen „und der ganze Nerv des sonst so kräftigen Orakels abgeschnitten“. (Jaeg.)

[4] Vgl. Jes. 19, 17; 29, 9 f.; Jer. 25, 15; 49, 12; Zach. 12, 2; Ps. 60, 5; 75, 9.

[5] »Ludit in voce bibendi«, a Lap. ad loc. Schegg will diesen Doppelsinn von שתה nicht zugeben und kommt zu der sonderbaren Interpretation: „Jenes Trinken war nur scheinbar ein Zechen, in Wahrheit nach seinen Folgen war es ein Trinken des göttlichen Zornes“, S. 388.

der göttlichen Vergeltung so recht hervorgehoben[1]. Auch spricht die Betonung der Heiligkeit Jerusalems in unserem Verse sowohl wie in V. 17 dafür, an eine Entweihung des h. Berges zu denken. Darauf weist ebenso der Gegensatz zu V. 12—14, in denen der Prophet das Mitleid der Edomiter zu erregen sucht, so dass hier die Betonung ihrer früheren niederträchtigen, sich über jedes menschliche Gefühl hinwegsetzenden Rohheit abermals die Warnung durch Erweckung des Schamgefühls verstärkt. על הר קׇ könnte zwar an sich „wegen meines h. Berges“ heissen[2], doch würde sich dann ein ziemlich sonderbarer Gedanke ergeben. Deshalb empfiehlt es sich viel mehr, bei dem gewöhnlichen Sinne des Ausdrucks stehen zu bleiben, zumal diese Auffassung in Jo. 4, 3 ihre Bestätigung findet. Es scheint Sitte gewesen zu sein, dass nach der Beuteverteilung von den Siegern wüste Orgien gefeiert wurden[3]. Dass dieses Zechen auf dem h. Berge nur als Höhe- und Schlusspunkt des Benehmens der Edomiter hervorgehoben wird, ist klar. כל הגוים ist an sich nicht absolut zu fassen. Da vielmehr der Gedanke ist, dass die Frevel gegen Israel bestraft werden sollen, so ist primär an die bei jener Eroberung Jerusalems beteiligten Völker zu denken und weiter an alle diejenigen, welche jenen in ihrem Verhalten gegen Israel ähnlich geworden sind. Sie sollen trinken תמיד „immerdar“, natürlich nicht zugleich, sondern nacheinander, doch so, dass immer eines den Kelch trinkt, die Strafe des Himmels an sich erfährt. Die Auffassung: „Sie werden immerfort trinken, so dass an die Juden nie mehr die Reihe kommt“[4], ist durch nichts im Text angedeutet. Die Bedeutung „beständig, immerfort“ für תמיד kann als gesichert gelten[5]. Sie geht aus von der Grundbedeutung von מוד = dehnen, strecken (verw. נתה,

---

[1] Eine schöne Analogie bietet Jes. 30, 16: „Und ihr sprachet: »Nein, sondern auf Rossen wollen wir dahin fliegen!« (נָנוּס) Darum sollt ihr dahinfliehen!“ (תְּנוּסוּן).

[2] Abarb., Sa, Grot., Dathe, Jaeg. u. a.

[3] Vgl. I Sam. 30, 16.

[4] Liv., Drus., Meyr., Hitz.-St., Keil u. a.

[5] Jes. 51, 13 wird es durch כל היום erklärt. Vgl. Orelli, d. hebr. Syn. f. Zeit und Ewigk. S. 91 f.

woher מָתָי und מות). Die Bedeutung „sofort“ [1] kann תמיד nicht haben.

Die letzte Hälfte von V. 16 ושתו ולעו והיו כלוא היו [2] nimmt das vorhergehende ישתו wieder auf und knüpft zugleich die Folgen desselben an. Ob ולעו, wie es gewöhnlich geschieht, von לוע oder von לעע [3] abzuleiten sei, ist gleichgültig. Die Bedeutung ist zunächst, „schlürfen, schlucken, schlingen“ (לֹעַ, Kehle, vgl. syr. לע), eine Bedeutung, die hier sehr gut passt, indem sie einmal das hastige, reichliche Trinken zur Anschauung bringt, andererseits das vorhergehende ושתו fortsetzt und steigert, indem שתה die Aufnahme der Flüssigkeit mit dem Munde, לוע dagegen das Herunterschlingen derselben zu bezeichnen scheint. Auch die Bedeutung „schwatzen, irre reden“, die dem Worte zukommt [4], würde ganz gut passen, indem dann diese Wirkung des Taumelkelches metaphorisch für die Trunkenheit selbst stände, so dass der Sinn wäre: „Wie ihr damals von Traubenwein trunken gewesen seid, so werdet ihr jetzt trunken werden von dem Zornweine Jahweh's, und wie ihr damals eures Verstandes nicht mehr mächtig eine Zeitlang des menschlichen, vernünftigen Seins bar waret, so werdet ihr jetzt das Sein überhaupt verlieren.“ Die erste Bedeutung scheint mir indes den Vorzug zu verdienen [5]. Die Wirkung des Todestrankes würde dann erst in והיו כלוא היו [6] zur Darstellung kommen. Sie sollen sein wie solche, die nicht

---

[1] Ew.

[2] Beachte das malende Homoioteleuton.

[3] König, Lehrgeb. S. 376.

[4] Del. Vgl. ar. laġay.

[5] Die Versionen drücken mit Ausnahme der Vulg. (absorbebunt) alle die Wirkung des Trinkens aus. LXX und Sha *καταβήσονται* (Compl. *καταποθήσονται*, Ald., c. 42, 68 al. *καταπίονται*, c. 22, 23, 42 al. *ἀναβήσονται*, eine Lesart, die Vollers als echte rezipiert, so dass LXX ועלו gelesen hätten), Chald. ויסתלעמון (von Raschi erklärt durch אישטורדישון, = estourdissement), Pesch. ונטורון ונתטרפון (= et obstupescent et conturbabuntur). Aus der Doppelübersetzung der Pesch. lässt sich nicht schliessen, dass die Bedeutung erraten sei (Sebök). Dieselbe dürfte durch das Hineinfliessen einer Glosse in den Text entstanden sein.

[6] Vgl. Ez. 26, 21; Ps. 39, 14; Hi. 10, 19; Esth. 14, 11; Eccli. 44, 9.

gewesen, d. h. sie sollen durchaus nicht mehr sein, wie ihnen das geziemt, nachdem sie sich an dem Volke Gottes und damit an ihm selbst, „der da ist“ [1], der die Urquelle ist und die Wurzel alles Seins, so vergangen haben. כ ist nicht Konjunktion, sondern Präposition. Ursprünglich war כ ein Substantiv [2]. Demnach wäre hier der Ausdruck wörtlich zu erklären als „Ähnlichkeit derjenigen, welche nicht sind“ [3], dem Sinne nach = כאשר לוא היו.

§ 19.

Der Tag Jahweh's nach seiner Heilsseite.

V. 17—20 [4].

Wie die Wolkensäule [5] den Ägyptern als finstere, dräuende Wolke erschien, den Israeliten aber mit freundlichem Lichte das Dunkel der Nacht erleuchtete, so erscheint auch der Tag Jahweh's bei den Propheten in einer doppelten Gestalt. Hat Obadjah in den vorhergehenden Versen die Gerichtsseite gegenüber den Feinden Israels in den Vordergrund gestellt, so betont er von V. 17 an die Heilsseite. V. 18 bildet hiervon keine Ausnahme. Denn in ihm erscheint die Strafe Edoms nicht um ihrer selbst willen hervorgehoben, sondern in ihrem Charakter als Verherrlichung des Gottesvolkes. Wenn man V. 15—16 eine Ausführung und Anwendung des an Abraham ergangenen Versprechens: „Fluchen will ich denen, die dir fluchen“, ansehen kann, so V. 17 ff. als eine solche der Verheissung: „Segnen will ich, die dich segnen“. [6] Denn die ganze Heilsverkündigung hat in einer Rede an die Edomiter [7] nur dann Zweck, wenn ihnen die Mög-

---

[1] Ex. 3, 14.

[2] Vgl. instar. S. Wünsche, Hosea 1, 35 f., Del. Ps.[4] S. 323, Anm. 1.

[3] Vgl. Jes. 65, 1 ללוא = לאשר לוא, vgl. 40, 29 (— וּלְאִין).

[4] Zur Geschichte der Erklärung dieser Verse vgl. Reinke S. 214 f.

[5] Ex. 14, 19 f.

[6] Gen. 12, 3.

[7] Die Annahme, dass mit V. 17 die Anrede an die Juden sich richte (Kusznitzki), ist vollständig willkürlich, durch nichts im Texte insinuiert, beraubt die Rede ihres einheitlichen Charakters.

lichkeit der Teilnahme an diesem Heile geboten wird[1]. Hat der Prophet vorher durch die Furcht vor dem Tage Jahweh's auf sie wirken wollen, so jetzt durch die Hoffnung der Anteilnahme an dem Heile des Gottesvolkes. Es steht der Gedanke im Hintergrunde: „Wenn ihr gerettet sein wollt, so sorgt für engen Anschluss an Jerusalem, als den Zentralpunkt der irdischen Theokratie!“ Der Vers 17 wird nach gewöhnlicher hebräischer Art nur durch ו angeknüpft, steht aber in scharfem Gegensatz zu dem Vorhergehenden[2]. פליטה kann an sich sowohl als Abstraktum[3], wie als Konkretum[4] stehen. Besser passt an unserer Stelle die abstrakte Fassung „Rettung“. Aus פליטה ist aber nicht zu erschliessen, dass auch Israel von dem Gerichte getroffen wird, so dass nur ein Rest übrig bliebe[5]. Diese Idee der Sichtung Israels durch das Gericht tritt zwar bei den späteren Propheten, besonders bei Jeschajah klar hervor. Hier dagegen ist dieselbe mit keinem Worte angedeutet. Der Prophet hebt lediglich Israels Rettung hervor ohne Rücksicht auf das Wie, und nur so konnte er den Gedanken als Motiv den Edomitern gegenüber verwenden. והיה קדש[6] drückt primär die nunmehrige Unverletzlichkeit des Berges Sion aus, wie Jo. 4, 17 ausführt[7]. Eine ausschliessliche Beziehung auf die ethische Heiligkeit der Bewohner[8] erscheint dem Zusammenhange fremd. Denn von gegenwärtigen Sünden Israels, die eine Betonung

---

[1] Vgl. schon Theod. v. C. z. St.: *προαγορεύει δὲ κατὰ τἀυτὸ τὴν γενομένην πᾶσιν ἀνθρώποις ἐν τῇ Σιὼν σωτηρίαν καὶ τὸν ἐκεῖθεν εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην προχυθέντα ἁγιασμὸν διὰ τοῦ σωτηρίου σταυροῦ.* Beachte auch den Artikel vor *σωτηρία* in LXX c. B.

[2] Vgl. Jes. 11, 1. S. Ges. §. 154.

[3] Gen. 45, 7.

[4] Ex. 10, 7.

[5] Casp. u. a.

[6] Das Subst. קֹדֶשׁ dient hier wie oft zur Umschreibung des Adjektivs קָדוֹשׁ, das nur von Personen gebraucht zu werden pflegt. Vgl. Ges. Lex. s. v. קֹדֶשׁ.

[7] Vgl. Jes. 47, 6; 52, 1; Jer. 2, 3. עממא לא נאתון למתכתשו עמה (= populi non venient ad pugnandum cum ea), Ephr. z. Jo. 4, 17. So auch Theod. M., Drus., Liv., Schnurr., Schegg, Reinke, Seyd., Or. u. a.

[8] Kimchi, Luth., Vat., a Lap., Reut., Hendew., Joh. u. a.

seiner Heiligkeit in der Zukunft rechtfertigten, ist in der ganzen Prophetie nicht die Rede. Der Prophet hebt nur die Unverletzlichkeit hervor im Hinblick auf die frühere Eroberung Jerusalems, sowie in anbetracht der unmittelbar bevorstehenden. Am Tage Jahweh's wird es anders sein, da wird Jerusalem allein unverletzt aus der Katastrophe hervorgehen.

Die Weissagung erfüllte sich zunächst zur Zeit des Chizkijah[1]. Als damals ganz Vorderasien von Sancherib niedergeschmettert wurde, als alle Völker im Umkreis Palästina's den Strafkelch trinken mussten, und auch über das Land der Verheissung sich die Kriegsheere des assyrischen Königs ergossen, da ward allein Jerusalem gerettet. Sion ward zum Felsen, an dem sich der Übermut des stolzen Eroberers brach[2].

Und nicht nur gerettet soll Israel werden, sondern es soll auch zur Entschädigung für das Leid die Völker beherrschen, welche ihm vorher so schlimm mitgespielt haben. Diese Erklärung gründet sich auf die Auffassung der Form מורשיהם als Partic. Hiph. = מוֹרִשֵׁיהֶם[3]. Die weitaus meisten Erklärer halten zwar an der masorethischen Punktation מוֹרָשֵׁיהֶם fest und beziehen dann vielfach das Suffix auf das Subjekt des Satzes בית יעקב[4], indem sie an eine Wiederbesetzung des verlorenen Gebietes und den Wiederaufbau Jerusalems denken. Allein im Vorhergehenden ist von einem Verluste der judäischen Besitzungen, so dass eine Wiederbesetzung derselben notwendig gewesen wäre, ebensowenig wie von einer Zerstörung Jerusalems die Rede, und ירש heisst an sich niemals „wieder in Besitz nehmen", sondern kann diese Bedeutung höchstens durch den Kontext erhalten, der hier aber nicht nur nicht für, sondern total gegen diese Auffassung ist. Denn auch im Folgenden, wo das Verbum ירש von V. 17b offenbar wieder aufgenommen wird, kann von einer „Wiederinbesitznahme" gar nicht die Rede sein, weil die Juden die dort erwähnten Länder z. T. noch gar

---

[1] So schon S. Ephr.

[2] II Kön. 18, 14. Vgl. Kaulen, Ass. u. Bab. [3] 137 ff.

[3] LXX, Chald., Pesch., Vulg.

[4] Vat., Drus., Liv., a Lap., Dathe, Schnurr., Rosenm., Maur., J. M. A. Scholz, Ackerm., Casp., Hendew., Kleinert, Seyd., Meyr., Böhl, Joh. u. a.

nicht besessen hatten. Deshalb wollen andere Erklärer das Suffixum von מוֹרָשֵׁיהֶם auf כל הגוים V. 16 beziehen, was an sich zu keiner Unmöglichkeit führen würde, zumal gerade im letzten Teile die Prophetie weit über das rein Zeitgeschichtliche hinausführt. Hiergegen lässt sich nicht einwenden, dass in V. 18 f. nur einige Völker genannt seien. Denn die Nennung gerade dieser Völker hängt einerseits mit den in der ersten Hälfte der Prophetie erwähnten Freveln zusammen, und andererseits sind gerade diese auch genannt, um die Idee der Ausdehnung Israels nach allen Seiten zur plastischen Darstellung zu bringen, ohne dass daraus die Notwendigkeit einer geistlosen Buchstabenpressung folgen würde. Indes ist die Beziehung des Suffixes auf בית יעקב doch natürlicher, und deshalb die Punktation מוֹרָשֵׁיהֶם vorzuziehen, obgleich der Sache nach diese beiden Erklärungen zusammenfallen, da es sich nach beiden um Besetzung der Länder der Feinde[1] handelt. Für diese Erklärung spricht auch die Analogie vieler Bibelstellen[2]. Man kann gegen diese Auffassung nicht vorbringen, dass dann in V. 17b eine Prolepsis des Folgenden vorliege. Denn in derselben Weise wie hier fasst Obadjah auch in V. 2 und V. 10 (מקטל מחמס) den Inhalt des Folgenden zusammen. Dagegen würde sich aber bei der Erklärung von מוֹרָשֵׁיהֶם als „ihre früheren Besitzungen", zu denen doch auch Jerusalem gehörte, ein durchaus schiefer Gedanke ergeben. Entscheidend für die Beziehung auf die Länder der Feinde, mag man nun die Vokalisation מוֹרָשֵׁיהֶם oder מוֹרָשֵׁיהֶם vorziehen, ist aber der Umstand, dass so allein die, wie die vorhergehenden Verse, so auch den unseren noch beherrschende Idee der Vergeltung in ihrer ganzen Reinheit zur Darstellung kommt. Unter בית יעקב ist zunächst, wie V. 11 (על ירושלם), V. 12 (לבני יהודה), V. 16 (על הר קדשי) und V. 17 selbst (בהר ציון) zeigen, an das Südreich zu denken. Dieser Gebrauch des allgemeinen Namens ist gerechtfertigt nicht nur als Metapher, sondern auch durch die realen Verhältnisse, da ja das Nordreich

[1] Raschi, Kimchi, Mar., Tir., Rib., Grot, Drus., Reut., Calm., Hesselb., Jaeg., Umbr., Hengstenb., Schegg, Reinke, Landq., Keil, Knabenb., Schenz u. a.

[2] Vgl. Num. 24, 18; Jes. 14, 2; 60, 10; 61, 5 f., Am. 9, 12; Zach. 2, 13.

durch seinen Abfall vom Hause Davids und der Einheit der gottgewollten Theokratie aufgehört hatte, in Wahrheit zu dem בית יעקב zu gehören. Dieses wurde seitdem nur mehr durch Juda repräsentiert.

Während in V. 1 der Prophet die Heidenvölker als Vollstrecker des Gerichtes an Edom genannt hat, wird in V. 18 das Gericht über Edom den Juden zugeschrieben. Die beiden Angaben dürften so zu vereinigen sein, dass Obadjah auf zwei Momente in der an Edom zu vollziehenden Strafe hinweist, in V. 1 aber auf ein Gericht durch Heiden, in V. 18 durch die Juden. Da der Prophet an dieses zweite Gericht die Verkündigung der Weltherrschaft Israels anknüpft, so ist das Gericht durch die Heiden als das frühere zu denken. Da V. 19—20 offenbar eine Ausführung von V. 17b sind, so erscheint V. 18 auf den ersten Blick als ein störendes Einschiebsel. Allein bevor der Prophet die Besitznahme des feindlichen Gebietes näher ausführte, musste er notwendig die siegreiche Niederwerfung der Feinde berühren schon aus phychologischen Gründen, da in den Edomitern der Gedanke sich regen musste, dass diese Besitzergreifung des feindlichen Gebietes doch nicht ohne scharfen Widerstand vor sich gehen könne. Deshalb weist der Prophet darauf hin, dass die Feinde so wenig gegen das wieder geeinigte jüdische Reich sich werden verteidigen können wie Stroh gegen Feuersflammen[1]. Dass nur die Edomiter genannt sind, erklärt sich aus der Adressierung der Rede gerade an sie. Vielleicht fasst aber der Prophet Edom hier schon in weiterem Sinne. Auch die Rücksicht auf Israels zukünftige Ehrenstellung rechtfertigt V. 18 in seinem Zusammenhange.

Die spezielle Erwähnung des Zehnstämmereiches neben Juda[2] dürfte ihren Grund in den damaligen Zeitverhältnissen

[1] Chald. umschreibt V. 18: ויהיון דבית יעקב תקיפין כאישא ובית יוסף חסינין כשלהוביתא ובית עשו חלשין כקשין וישלטון בהון ויקטלונון ולא יהי שיזבא לבית עשו ארי במימרא דיהוה גזיר כין (= et erunt, qui sunt domus Jacob, fortes sicut ignis et domus Joseph potentes sicut flamma et domus Esau debilis sicut stipula, et dominabuntur eis et occident eos neque erit salvatio domui Esau. Ecce, in verbo domini statutum est ita!)

[2] בית יעקב ist selbstverständlich hier gerade so zu erklären wie in V. 17. Rosenm., J. M. A. Scholz, Hengstenb. u. a. wollen es auf

und dem Zwecke der Rede Obadjah's haben. Denn in jener Zeit lag das Nordreich im Kampfe mit Juda. Wenn nun der Prophet darauf hinwies, dass dasselbe dereinst mit dem Südreiche vereint Edom unterjochen werde, so lag darin für die Edomiter eine eindringliche Warnung, jetzt nicht mit dem Nordreiche gegen Juda gemeinsame Sache zu machen, da dereinst nach Beseitigung der unheilvollen Reichstrennung Juda und Ephraim in brüderlicher Eintracht sich gegen die gemeinsamen Feinde wenden würden[1]. Selbstverständlich ist diese Strafweissagung ebenso wie die in der ersten Hälfte der Prophetie ausgesprochene hypothetisch zu fassen. Das Haus Esaus soll „wie Spreu" werden. Diese Erklärung scheint besser in das Bild zu passen, als die von Stoppeln. Es schwebt die Sitte vor, dass die nach dem Dreschen übriggebliebenen Spreuhaufen, bestehend aus den zerrissenen Ähren und den beim Dreschen mit dem Dreschschlitten wenigstens zu Häckerling zerschnittenen Halmen mitsamt den Stoppeln angezündet wurden[2]. Die Bedeutung „brennen" für דלק geht auf „die Vorstellung der unsteten, züngelnden Bewegung der Flammen zurück", da die Wurzel ihrer Grundbedeutung nach, entsprechend dem ar. zaluqa = locker, lose, leicht beweglich sein, ist[3]. ולא־יהיה שריד לבית עשו[4] ist

---

ganz Israel beziehen. Das Nordreich sei dann besonders noch einmal genannt, um dem Wahne zu begegnen, als sei dieses ausgeschlossen. Maur. und Jaeg. wollen sogar בית יוסף parallel und = בית יעקב setzen. Allein wenn auch zuzugeben ist, dass בית יוסף zuweilen synekdochisch für ganz Israel steht, so kann doch nicht konzediert werden, dass es auch für die zwei Stämme, welche in scharfem Gegensatze zu dem בית יוסף standen, gebraucht werden könne, zumal der Ausdruck geradezu oft im Gegensatz zu diesen zwei Stämmen angewandt wird. Vgl. Jes. 46, 3; Ez. 37, 167; Zach. 10, 6; Ps. 78, 67. Die Beziehung der zwei Ausdrücke auf das Nord- und Südreich findet sich schon bei Hier., Theod. v. C., Cyr. Al.

[1] Vgl. Jes. 11, 12—14; Ez. 34, 23; Jer. 3, 18; Zach. 10, 6.

[2] Riehm s. v. Ackerbau 6, 7. Vgl. zum Bilde Jes. 5, 24; 10, 17; Zach. 12, 6; Mal. 3, 19; Luc. 3, 17.

[3] S. Del. Sal. Spr. b. S. 430, Anm. 1.

[4] LXX haben auch שריד gelesen. Ihre Übersetzung erklärt sich durch die Glosse des Suid. *„πυρφόρους δὲ ἔλεγον τοὺς ἱερέας, τοὺς ἐπιβώμιον πῦρ ἀνάπτοντας· ἐν τοῖς οὖν πολέμοις εἰώθασιν τῶν ἱερέων οἱ νενικηκότες φείδεσθαι. Ἐπειδὴ τῶν παντελῶς*

zwar an sich absolut zu fassen. Der Sinn ist aber zu bemessen im Hinblick auf V. 2 und V. 21, wo vorausgesetzt wird, dass ein Teil der Edomiter am Leben bleibt [1]. Es werden zwar keine von den Edomitern den Israeliten entrinnen — vgl. שריד V. 14 —, sie werden aber nicht alle niedergemacht, sondern ein Teil wird geschont und von Israel beherrscht werden. Das ist die verdiente Strafe für ihre Unmenschlichkeit gegen Israels שרידים, dass ihnen jetzt nicht einmal ein שריד übrig bleibt. Bestätigt wird diese meine Auffassung des Verses durch Am. 9, 12 und Jer. 49, 11 [2]. Um nachdrücklich auf die Sicherheit des Eintretens seiner Weissagung hinzuweisen, und so indirekt die Edomiter wiederum zu mahnen, das Verderben durch Anschluss an Israel von sich abzuwenden, fügt der Prophet beteuernd hinzu כי יהוה דבר [3].

Mit V. 19 beginnt, wie schon Theod. M. bemerkt, die weitere Ausführung von V. 17 b. Der Prophet schildert die Gebietserweiterung Israels als eine Ausdehnung nach allen Himmelsgegenden, wie sie schon in der Urzeit von Gott verheissen war [4]. Weil seine Weissagung an die Edomiter gerichtet ist, beginnt er naturgemäss mit dem Süden. Die Bewohner des Südens von Israel — das Land steht metaphorisch für seine Bewohner —

ἡττηθέντων καὶ συμπατηθέντων ἐν τῷ πολέμῳ εἰώθασιν ὑπερβολῇ χρώμενοι οὕτω λέγειν, ὅτι οὕτως ἀπώλοντο, ὥστε οὐδὲ πυρφόρος (ταὐτὸ δὲ εἰπεῖν οὐδὲ ἱερεύς) ὑπελείφθη τῷ στρατῷ.“ Vgl. Schleusner thes. phil.: crit. IV, 436. Dass *πυρφόρος* (nicht *πυροφόρος* B) zu lesen ist, bezeugt S., A., Minusc., Sha. (צינן נורא), Aqu., Theod., Symm., Cyr. Al., Theod., v. C., Theod. M., Copt. (*ενδσχε φηετφαι ενουχρωμ*, qui fert ignem.), Ar. (châmilu nârin, ferens ignem). Vgl. auch Hier. z. St.

[1] Hyperbolisch fassen deshalb den Ausdruck Rib., Calm. u. a.

[2] Vgl. Jo. 3, 5; Jes. 56, 6 ff.

[3] Vgl. Jes. 21, 17; 22, 15; Jo. 4, 8. — In V. 18 sieht A. Scholz (Jer. S. 538) eine „steife Imitation“ von Jes. 1, 31. Allein selbst wenn eine Imitation auf der Seite Jeschajah's ganz unmöglich wäre, würden sich beide Stellen genügend als Anklänge an Ri. 9, 15. 20 oder auch Ex. 15, 7 erklären. Ich vermag übrigens zwischen Ob. 18 und Jes. 1, 31 keine so enge Berührung zu entdecken, dass die Annahme eines schriftstellerischen Abhängigkeitsverhältnisses auf Grund dieser Verse berechtigt wäre.

[4] Gen. 28, 14. Vgl. Gen. 26, 4.

werden sich über das benachbarte Edom ausdehnen, die Bewohner der שפלה nach Westen über das anstossende Gebiet der Philister, die Bewohner des Nordens über Samaria, Benjamin über Gilead. Vorausgesetzt ist bei dieser Erklärung die Auffassung des את als Nota Akkusativi, eine Erklärung, die schon von den alten Übersetzern gegeben[1] und von der Mehrzahl der Exegeten festgehalten wird. Die von einigen Kommentatoren[2] vertretene Ansicht, dass את als Präposition (mit) zu übersetzen sei, und dass הנגב, השפלה und בנימין Objekt seien, ist unhaltbar. Zunächst sprechen dagegen alle jene Gründe, welche die Fassung von ירש V. 17 im Sinne von „wiederbesetzen" verbieten. Dann ist es aber auch durchaus unzulässig, את in einem Verse ohne schwerwiegende Gründe zweimal als Präposition und dreimal als Zeichen des Akkusativs zu erklären, wozu noch kommt, dass man durch jene Erklärung gezwungen wäre, anzunehmen, dass in einem Verse dreimal das Zeichen des Akkusativ gesetzt sei, zweimal nicht. Dies anzunehmen ist man um so weniger berechtigt, da Obadjah in V. 17 bereits nach ירש die Nota acc. gesetzt hat. Unserem Verse liegt die schon bei Joschua[3] sich findende Einteilung von Judäa zu Grunde. Denn wenn auch bei dem zweiten וירשו nicht geradezu ההר zu ergänzen ist[4], so ist es doch, da die übrigen Teile von Judäa bereits genannt sind, und offenbar die Vorstellung zu Grunde liegt, dass jeder Teil sich über die ihm zunächst liegenden Gegenden ausdehnen wird, selbstverständlich und durch den Parallelismus gefordert, dass hier als Subjekt die Bewohner des Gebirges Juda zu denken sind, zumal nicht angenommen werden kann, dass der Prophet gerade den Hauptbestandteil des judäischen Landes ausser acht

---

[1] LXX, Ch., Pesch., Aqu., Symm., Theod. LXX haben allerdings wohl, wie *καί* vor *τὴν Γαλααδῖτιν* zeigt, *Βενιαμίν* als Objekt gefasst, wenn jenes *καὶ* nicht im Sinne von „auch, sogar" zu erklären ist mit Rücksicht auf das Missverhältnis zwischen dem kleinen Benjamin und der grossen Galaaditis. Vgl. Symm. und Theod.: *καὶ B. δὲ τὴν Γαλαάδ.*

[2] Kimchi, Tarnov, Theiner, Krahmer, Hendew., J. M. A. Scholz.

[3] Jos. 15, 21. 33. 48—60. Vgl. auch Deut. 1, 7, Jer. 32, 44; 33, 14. Vgl. in geographischer Bez. Mühlau s. v. Judäa bei Riehm I, S. 789 f.

[4] Ew., Kusz., Kuen.

gelassen hätte. Auffallend kann es auf den ersten Blick erscheinen, dass auch das Gebiet des Zehnstämmereiches besetzt wird. Einige Erklärer[1] haben an eine Versetzung der Ephraimiten auf heidnischen Boden gedacht. Indes der Text bietet hierfür keinen Anhalt. Die Lösung der Schwierigkeit bietet V. 18. Die zehn Stämme sind zurückgekehrt zum Hause Davids, der Riss, welcher das Volk teilte, hat sich geschlossen, und in und mit Juda breiten sich die Ephraimiten von Judäa als Zentralpunkt nach allen Richtungen hin aus[2]. Doch bleibt auch Raum genug für eine unvollkommene und schattenhafte Erfüllung durch Besetzung ephraimitischer Gebietsteile seitens der Judäer in der Zeit nach der Deportation der zehn Stämme. שדה ist hier nicht seiner etymologischen Bedeutung nach (= Flachland), sondern in weiterem Sinne für „Gebiet" überhaupt gebraucht, da Ephraim vorwiegend gebirgig ist. Die Hauptstadt des Nordreiches שמרון wird noch besonders hervorgehoben in ähnlicher Weise, wie Jerusalem so oft neben Juda. Benjamin ist nicht deshalb besonders genannt, weil Jerusalem darin lag[3], sondern einfach, wie der Kontext lehrt, als der nordöstliche Teil von Judäa. Es soll sich über Gilead ausbreiten, d. h. hier im weitesten Sinne über das Ostjordanland, das diesen Namen nach dem denkwürdigen Ereignis zwischen Jakob und Laban trug[4]. Natürlich ist bei den Benjaminiten ebensowenig wie bei den übrigen Judäern an ein vollständiges Aufgeben der alten Sitze und eine Auswanderung auf das zu besetzende Gebiet zu denken[5]. Sie bleiben in ihren alten Stammsitzen, erobern aber das benachbarte Gebiet und siedeln sich z. T. daselbst an. Das ist der unmissverständliche Gedanke.

Was die Erfüllung dieses Verses angeht, so ist es sofort klar, dass dieselbe in jeder Einzelheit nicht zu urgieren ist. Ausdehnung Israels nach allen Seiten, das ist die Idee. Die Weissagung ist erfüllt, wenn diese Idee realisiert ist, mag auch nicht

---

[1] Rosenm. z. B.

[2] Es ist darum die Folgerung Kuenen's abzuweisen, dass nach V. 19 das Reich Israel zur Zeit Obadjah's nicht mehr bestanden habe.

[3] Joh.

[4] Gen. 31, 47.

[5] Hengstenb.

jeder Punkt der formellen Einkleidung sich als erfüllt darthun lassen[1]. Im übrigen tritt der Prophet gerade hier weit über den nächsten Wortsinn hinaus. Wer hier bei der Erfüllung im alttestamentlichen Gottesreiche stehen bleiben wollte, würde nur die Schale der Prophetie erfasst haben. Die Erfüllung begann schon unter Uzzijah. Dieser dehnte die jüdische Herrschaft nicht nur nach Süden hin aus, sei es nun, dass er die von Amasjah begonnene Unterwerfung Edoms vollendete, sei es, dass die Edomiter sich wieder selbständig gemacht hatten und er sie von neuem unterwarf, sondern auch nach Westen über Philistäa. Nur Gaza und Askalon blieben wahrscheinlich unerobert. Ammon und Moab wurden tributär[2]. Das setzt schon die Einnahme eines Teiles von Gilead voraus, da das Land der Ammoniter nur dann wirksam beschützt werden konnte, wenn eine Verbindung mit Juda bestand. Bestätigt wird diese Annahme durch direkte Andeutungen der h. Schrift[3]. Als das Nordreich seinen Untergang gefunden und die assyrische Macht an den Mauern von Jerusalem sich gebrochen hatte, erstreckte sich das judäische Gebiet auch über das „Gefilde Ephraims" bis nach Phönizien und Syrien[4], wenn auch die h. Schrift die Besitzergreifung selbst nicht berichtet. Vorzüglich aber fand diese Ausdehnung statt zur Makkabäerzeit[5]. Schon Judas machte Eroberungen in Philistäa[6], Gilead[7] und Edom[8], Johannes Hyrcanus in Syrien und dem alten Ephraim[9]. Letzterer zerstörte den Tempel auf dem

---

[1] Eine Analogie bietet Jes. 11, 15. Die Idee, Beseitigung aller Hindernisse der Rückkehr, ist verwirklicht, der Buchstabe ist unerfüllt geblieben.

[2] II Chron. 26, 8 vgl. mt. 27, 5. Bezüglich Moab's folgt es aus Jes. 16, 1—5, wo vorausgesetzt ist, dass Moab der jüdischen Herrschaft unterworfen war.

[3] I Chron. 5, 17; II Chron. 26, 10.

[4] II Chron. 30, 5. 6. 11. 18; 34, 6; 35, 22; II Kön. 23, 15. 19. 29.

[5] Vgl. die eingehende Darstellung bei Rib. 252—54.

[6] Jos. ant. 12, 8, 6.

[7] I Macc. 5, 36.

[8] S. S. 11.

[9] Jos. ant. 13, 9, 1.

Garizim und eroberte Samaria[1]. Aristobul erweiterte das Reich durch Teile von Gilead[2]. Alexander Jannaeus endlich breitete sein Gebiet über Moab und Gilead, sowie über Philistäa aus[3].

Nachdem der Geist des Propheten so in V. 19 bei der zukünftigen Herrlichkeit seines Volkes geweilt hat, fällt sein Blick wieder in die trübe Gegenwart. Was wird aus der jüdischen Diaspora, aus den zahlreichen Gefangenen, die von den Feinden verkauft jetzt als Sklaven in fernen Landen ihr Leben fristen? Diese Frage beantwortet V. 20. In dieser Stelle dürfte wohl eine der Hauptursachen zu suchen sein für die so häufige Datierung Obadjah's in die Exilszeit, obgleich nichts dazu nötigt, die erwähnte גלות von der Deportation nach Babel zu erklären. Eine גלות von Juden gab es zur Zeit des Amasjah auch schon, da angenommen werden muss, dass bei den Kriegsunruhen von Rechabam an jedesmal viele Juden gefangen genommen wurden, die dann von den Siegern teils in der eigenen Heimat als Sklaven benutzt, teils an andere Völker weiterverkauft wurden. So sind sicher schon bei dem Kriege Schischaks gegen Rechabam eine Menge Juden fortgeschleppt und verkauft worden, ganz abgesehen von der früheren Zeit. Nicht minder war dasselbe der Fall bei dem mehrfach erwähnten Zuge der Philister und Araber gegen Juda. Im Nordreiche war dasselbe in den zahlreichen Kriegen mit Syrien von den Feinden sicherlich nicht unterlassen. Ebenso hatte Joasch von Israel in dem Kriege mit Amasjah sicherlich, bevor er mit seinem Heere bis Jerusalem kam, schon eine Menge Judäer, namentlich nach der Schlacht bei Bethschemesch, gefangen genommen, die gewiss z. T. schon an phönizische Kaufleute verkauft waren, die solche Ware immer gebrauchen konnten und, wie wir aus einem allerdings viel späteren Beispiele wissen, geradezu des Sklaveneinkaufs wegen die feindlichen Heere begleiteten[4]. Wie zahlreich die bei solchen Kriegszügen erbeuteten Gefangenen waren, ersehen wir aus dem Verlaufe des etwa 100 Jahre späteren syrisch-ephraimitischen Krieges.

---

[1] Jos. ant. 13, 10, 3.

[2] Jos. ant. 13, 11, 3.

[3] Jos. ant. 13, 13, 3. 5. Vgl. die Städteübersicht 13, 15, 4.

[4] I Macc. 3, 41.

Wenn man auch die dort angegebene Zahl gefangener Judäer[1] (200 000) für übertrieben hoch ansehen hann, so viel folgt doch jedenfalls daraus, dass in jenem Kriege eine ganz beträchtliche Zahl von Gefangenen weggeschleppt — allerdings in diesem Falle nicht verkauft — wurde. In ähnlicher Weise erging es bei den früheren Kriegen. Dieser Schluss hat von vornherein einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, wird aber zur Sicherheit erhoben durch die Berichte vom Wegschleppen und Verkaufen der gefangenen Judäer bei den ältesten Propheten[2]. Unser Vers braucht also keineswegs auf die grosse syrisch-babylonische גלות bezogen zu werden. In der Einzelerklärung gehen die Exegeten weit auseinander, da der Vers, wenn er auch nicht gerade „einer der korruptesten und schwierigsten des A. T.“[3] ist, immerhin seine Schwierigkeiten hat. החל[4] ist defektive Schreibung für החיל. Mit הזה[5] weist der Prophet auf die unmittelbar vorliegende Gegenwart. Er meint primo loco die von dem Heere des Amasjah bei Bethschemesch gefangenen Judäer, die hiernach sofort an die Phönizier verkauft und von diesen zunächst in ihr Land geführt worden wären, um von dort bei Gelegenheit weiter transportiert zu werden. אשר כנענים עד צרפת wird von vielen Interpreten als Objekt gefasst, indem aus

---

[1] II Chron. 28, 8.

[2] Jo. 3, 11; 4, 6; Am. 1, 6; 9, 14; Vgl. Ob. 14.

[3] Meier S. 1043.

[4] Vgl. analog חק für חֹק Spr. 5, 20; 17, 23; 21, 14. Die Mehrzahl der Versionen spricht auch für diese Auffassung. Symm. und Theod. (*τῆς δυνάμεως αὐτῶν*), Chald. (צבא חודין), Vulg. (exercitus). Nur LXX (*ἡ ἀρχή*) und Pesch. (ושביתה קדמיתה הדא) bringen החל mit חלל in Verbindung. Ob die Lesart in der Pesch. allerdings ursprünglich und nicht vielmehr nach LXX geändert ist, dürfte zweifelhaft sein. (Ephr. שביתא דבני איסריל.) Nach R. Moscheh (bei Abenezra) wäre החל Hiph. von חלל. Derselbe erklärt: גלות שהחלו לגלות. (= exsules, qui coeperunt migrari.) Abarbanel bringt es mit תְּחָלָה zusammen. Ewald liest חל (vgl. syr. חלא) = Sand im Sinne von Küste, Hitz.-St. חל = Festung das ar. chaula vergleichend. Beides ist gleich willkürlich. Meier will sogar statt החל הזה lesen בחלח (in Chalach). Dagegen konjizierte Houbigant הלזה.

[5] Aus הזה folgt nicht, dass Obadjah und die Edomiter die Wegführung der Gefangenen wirklich sahen (Joh.), oder dass Obadjah selbst bei diesem Heere sein musste (Brust.).

dem Vorhergehenden ירשו ergänzt wird[1]. Allein die Analogie mit dem Vorhergehenden und mit dem Folgenden würde in diesem Falle notwendig die nota acc. את erfordern. Auch spricht der Parallelismus[2] mit dem Folgenden entschieden dagegen. Es muss darum אשר וגו׳ notwendig als oppositioneller Relativsatz zu גלות erklärt werden. Lässt man dann aber den Satz unverändert, so ergiebt er keinen Sinn. Denn wenn auch die Juden Sklaven der כנענים waren, so erhielten sie doch dadurch nicht die Nationalität derselben[3]. Die Annahme, dass vor עד צ׳ ein dem ספרד paralleles Nomen proprium nebst ב ausgefallen sei[4], ist zu gewaltsam. Deshalb ergänzen viele Erklärer im Anschluss an die chaldäische Übersetzung ב vor כנענים[5]. Einfacher scheint mir durch einfache Umstellung der Worte zu helfen zu sein, so dass man liest אשר עד צרפת כנענים[6]. Israel bezieht sich hier nicht, wie einige Erklärer wollen[7], auf das Zehnstämmereich, sondern primär wenigstens auf das Reich Juda, steht im selben Sinne wie בית יעקב V. 17. Jerusalem ist daneben nur wie oft wieder besonders hervorgehoben. Dass aber die zehn Stämme nicht ausgeschlossen sind, lehrt V. 18. Darum kann aber von der primären Beziehung auf Judäa nicht abgesehen und eine direkte Beziehung auf alle 12 Stämme angenommen werden[8]. Wenn mit ישראל das Zehnstämmereich gemeint wäre, so würde

---

[1] Vulg., Grot., Mar., Tir., Men., Rib., Calm., Schnurr., J. M. A. Scholz, Ackerm., Hendew., Hengstenb., Schegg, Meyr., Joh., Or. u. a.

[2] וגלות ירושלם — וגלות החל הזה לבני יהודה
אשר בספרד — אשר כנענים עד צרפת. Deshalb ist es auch unzulässig, mit Bruston geradezu für ירשו אשר zu emendieren.

[3] Seydel. Böhl's Auffassung (»welche als Kan. leben«), thut dem Texte Gewalt an. Burkius fasst כנענים als Appellativum. Allein die Gefangenen, von denen der Prophet redet, waren wohl Verhandelte, aber keine Händler.

[4] Rückert, Benary. Ebenso willkürlich ist Jaeger's und Maurer's Ergänzung von הגלו nach אשר.

[5] Munst., Houbig., Henders., Kusznitzki u. a. Für diese Ansicht scheint das נן כנען der Pesch., die falsch מכנענים statt בכנענים gelesen hätte, zu sprechen. Steiner glaubt, dass ל vor כנענים ausgefallen sei.

[6] Vgl. Gen. 11, 28. 31; Ruth 1, 1; I Sam. 11, 4; II Esdr. 9, 7. Durchaus willkürlich übersetzt Reinke »wo Kan. sind bis Z.«

[7] Schnurr., Rosenm., Hendew., J. M. A. Scholz.

[8] Hengstenb., Kusznitzki.

die Konzinnität der Glieder entweder שמרון für ישראל oder יהודה statt ירושלם verlangen. Es geht überhaupt nicht an, ישראל jemals ohne einen bestimmten Grund von dem Zehnstämmereich zu verstehen. Weil von גלות zwei Genetive abhängen, ist der zweite durch ל possessionis angeknüpft[1]. צרפת, das Sarepta der Vulg., das heutige Dörfchen Surafend, ist durch den Aufenthalt des Elijah daselbst während der dreijährigen Hungersnot berühmt geworden[2]. ירשו וגו׳ ist Prädikat zu den zwei vorhergehenden Subjekten[3], wie schon die masorethische Punktation lehren will. Es kann seltsam erscheinen, dass die im Norden bei den Phöniziern weilende גלות ihre Wohnplätze im Süden angewiesen bekommt. Allein der Gedanke ist zunächst Rückkehr in's Vaterland, dann Anweisung von Wohnungen. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet verliert die Ansiedlung im Süden alles Auffallende, erscheint vielmehr in anbetracht des unfreiwilligen Aufenthaltes dieser גלות fern vom Tempel höchst kongruent im Anschluss an den V. 15—16 ausgesprochenen Gedanken der Vergeltung[4]. Diese Ansiedlung der Zurückkehrenden ist so zu denken, dass die seitherigen Bewohner des Südens sie unter sich aufnehmen sollen, was um so eher angehen wird, da sie infolge der Ausdehnung über das Gebiet der Edomiter im eigenen Lande Raum genug haben werden.

Ihre nächste Erfüllung dürfte die Weissagung zur Zeit des Uzzijah gefunden haben. Denn es ist anzunehmen, dass sowohl die Angehörigen der weggeschleppten Judäer wie auch König Uzzijah in dieser Periode des Glückes und Reichtums kein Mittel unversucht liessen, um die früher weggeschleppten Brüder zu befreien, die dann im Süden Judäa's angesiedelt werden mochten.

---

[1] Vgl. Ges. § 129, 1 b.

[2] I Kön. 17, 9 f.; Luc. 4, 26; Jos. ant. 8, 13, 2. Vgl. Riehm II S. 1786. Der Etymologie nach ist צרפת wohl = Schmelzhütte. Das ת ist alte Femininalendung. Die Rabbinen, z. B. Kimchi, verstehen Frankreich darunter, während כנענים die Deutschen sein sollen, weil die Kanaaniter vor Joschua nach Deutschland und Slavonien geflohen seien!

[3] *καί* vor *κατακληρονομήσουσιν* in cod. A, S 2 c 3 und Minuskeln der LXX ist zu tilgen.

[4] Vgl. auch Jo. 4, 6.

Es erübrigt nun zur Erklärung des 20. V. noch die Bestimmung des viel besprochenen ספרד[1], wohin nach unserem Verse die Gefangenen aus Jerusalem vorwiegend verkauft waren. Das Wort ist ἅπαξ λεγόμενον, aber kritisch sicher[2]. Das Resultat der einzelnen aus der grossen Zahl von Versuchen zu seiner Bestimmung ist naturgemäss wesentlich durch die Stellung zu der Frage nach dem Zeitalter Obadjah's beeinflusst. Zunächst dürften alle Erklärungen des Wortes als Appellativums[3] abzuweisen sein, da es augenscheinlich nicht hebräisch ist und das parallele Satzglied (צרפת) auch hier ein nomen proprium

---

[1] Die ältere Litt. über Seph. s. bei Rosenm. z. St.

[2] Sha. לסאפרד (appicto *CAΦAPAΔ*), Aqu. סבראיד (app. *CΦAPAEΔ*), Theod. wie Sha, Symm. סבראא (app. *CAΦPA*). Über LXX vgl. S. 121, A. 1 a, über Pesch. A. 4 b, über Vulg. ibid. c.

[3] Dahin gehören hauptsächlich die folgenden Erklärungen:

a) durch terminus unter Berufung auf ein assyrisches Wort ספרד, das Grenze heissen soll. So Hier. und nach ihm viele andere. Die Erklärung dürfte aus einer Verwechslung mit dem syr. סבראא hervorgegangen sein;

b) als einer Bildung aus סוף oder ספה und רדה oder רדד (= רד), also = finis descendendi sc. solis. So Petr. Guargin, hebr. Lex. 1746.

c) als collectio aquae, gebildet aus אסף und גיא unter Anlehnung an das Chaldäische. So bei Guargin l. c.;

d) als finis dominationis von סוף und רוד oder רדה. So Grot, Tarn. u. a.;

e) als Quadrilitteralbildung aus dem syr. ספר und צרד. So J. D. Mich. Suppl. 1801;

f) als Quadrilitteralbildung von פרד allein, so dass es = ἐν διασπορᾷ wäre. So Hendew. und Maur.;

g) als »bei dem, was trennt«. So Joh., indem er בשפרד liest.

Wenn man das Wort überhaupt als Appellativum erklären könnte, so würde es mir viel wahrscheinlicher sein, zu lesen בסוף ארץ, am Ende der Erde. Denn die defektive Schreibung von סוף würde, zumal bei Obadjah, nicht anstossen können (vgl. S. 57, A. 4), und א hemzatum hat wenigstens in dem Kodex, der den LXX vorlag, oft gefehlt (vgl. Vollers S. 226 f.). ד für צ endlich liesse sich als Gehörfehler erklären. Vgl. 𝔖 der LXX. Dass der Ausdruck »Ende der Erde« für ferne Länder den Hebräern geläufig war, beweist Jes. 40, 28. 41, 5. 9 u. ö.; Zach. 9, 10; Ps. 2, 8; 22, 28; 39, 14, 67, 8; 72, 8; 98, 3; Mth. 12, 42. Vgl. Luc. 11, 31, Act. 1, 8. Hierauf würde auch Chald. weisen, wenn man סוף גיא läse.

verlangt. Von der grossen Zahl der noch restierenden Ansichten sind die meisten ganz auszuscheiden[1] und finden kaum noch einen Vertreter. Es können heute nur mehr zwei Erklärungen in betracht kommen, die Identifikation mit dem kleinasiatischen Çparda und die Verlegung nach Babylon. Die erste Ansicht scheint mir gesichert. Was man dagegen vorbringt, richtet sich entweder nur gegen Versuche, dieses Çparda in Kleinasien noch näher zu bestimmen, oder fusst auf dem kritischen Vorurteil, dass Obadjah nur zur Zeit des babylonischen Exils könne geschrieben haben, dass aber nirgends berichtet sei, Nebukadnezar

---

[1] a) Ἐφραθα, LXX, offenbar eine Korruptur aus CEΦAPAA, wahrscheinlich nachdem C nach EΩC ausgefallen war. Vgl. ἐν Ἀγεβ im S in V. 19, ἕως Ἀρεφθ. statt Σαρεφθ. in V. 20 in verschiedenen Handschriften und Ald.

b) Spanien. Fälschlich wird für diese Erklärung manchmal (vgl. z. B. Keil) das אספמיא des Chald. angeführt. Vgl. dagegen Buxtorf-Fleischer, chald. Lex. 764 f. Levy (Ch. W.-b[3] s. v. אספמיא) will unter dem אספמיא des Chald. das syrische Apaměa verstanden wissen. אס soll Vorschlagssilbe sein. Die Erklärung durch Spanien findet sich zuerst in Pesch., ist aber in der jüdisch-rabbinistischen Litteratur so allgemein rezipiert, dass im Neuhebr. הספרדים die Spanier heisst. Möglich ist es, dass der Anklang an das griechische Ἑσπερία diese Identifikation veranlasst hat, wahrscheinlicher aber, dass diese Ansicht der rabbinistischen Meinung ihre Entstehung verdankt, dass Vespasian und auch Hadrian Juden nach Spanien geführt hätten. S. Buxt.-Fl. l. c. Die Ansicht wurde noch in unserm Jahrhundert durch Zunz (Zeitschr. für Wiss. d. Judent. I, 159) und Wolff (S. 442) acceptiert und zu begründen versucht.

c) Bosporus. So hatte Hier. von seinem Rabbiner gehört. Die Ansicht scheint aus einer Verkennung der Präposition ב vor ספרד hervorgegangen zu sein. Sie wurde noch in neuerer Zeit vertreten von Theiner, Hitzig (frühere Aufl.), Kusznitzki, Fircowicz (bei Kossowicz, Inscript. Palaeo-Persicae, Petrop. 1872, p. 7).

d) Rom. So Barh.

e) Sipphara, das סִפְרַיִם der Bibel. So Calm., Herm. v. d. Hardt (de Sipph. Bab., Helmst. 1708), Krahm., sowie ev. Fritzsche (Schenkel V, 281), Schrader (K. G. F. S. 114 ff.). Vgl. dagegen Del. Par. S. 250.

f) בסוף פרת. So Inynboll bei Winer[3] II, 450.

g) עבר פרת. So Meier.

h) Euphrata im nördlichen Afrika. So Woltmann, Grundriss der ältesten Menschheitsgeschichte I, 330 ff.

i) Hispiratis, jetzt Sbêr oder Ispir zwischen Armenien und Kappadozien. So Vivien St. Martin, nouv. annales de voyage 1847, Mai u. ff.

sei bis nach Kleinasien vorgedrungen[1]. Um dann eine nähere Bestimmung im babylonischen Reiche zu geben, hat man an die Identität mit Saparda der Sargoninschriften im südwestlichen Medien[2] oder mit Sepharvaim[3] gedacht. Die erstere Ansicht würde zu acceptieren sein, wenn die Ansicht ihrer Verteidiger über das Zeitalter Obadjah's zweifellos richtig wäre, was aber durchaus nicht der Fall ist.

Für die Identität von ספרד mit dem kleinasiatischen Çparda[4] sprechen folgende Gründe. Zunächst scheint schon das parallele צרפת darauf hinzuweisen, dass an ein westliches Land zu denken ist. Wer das nicht zugiebt und ספרד im Osten als Ort der Deportation der Juden zur Chaldäerzeit ansieht, ist genötigt, bei der גלות von צרפת an den Phöniziern verkaufte Juden zu denken, was in Parallele zu der grossen babylonischen גלות schlecht passen will. Speziell in Kleinasien unser ספרד zu suchen, muss uns auch die Nachricht des Joel[5] veranlassen, dass die Phönizier gefangene Juden an die בני יונים verkauft hätten. Denn da Joel und Obadjah Zeitgenossen waren, so liegt die Kombi-

---

k) Sepharam, ein Ort 3 Stunden südöstlich von Akko. (Vgl. C. Niebuhr, Reisen III, 69.) So Ew.

l) Sepurd = Sepuh, ein Berg in der Nähe von Erzerum. So de Lagarde, Ges. Abh. 265, 292, 297.

m) Sparta im Peloponnes. So Keil, Del., Haneberg. Vgl. degegen Schegg z. St.

n) בארפד liest Böttcher (n. Aehrenl. II, 203) und will ein problematisches Arpad am Tigris darunter verstanden wissen.

[1] Vgl. z. B. Böttcher (l. c. 203), Schrader (K. G. F. 116—119, K. A. T.[3] 446 ff.).

[2] Schrader l. c., Del. (Paradies S. 258), Lenormant (bei Del. S. 249).

[3] Vgl. S. 124 Anm. 1, e.

[4] Diese Ansicht wird vertreten von Sylv. de Sacy (Ges. thes. 969), Burnouf, (mémoire sur deux inscriptions cunéif. 141), Ges., Lassen (Z. f. K. d. M. VI, 50 ff.), Winer, Oppert (Journ. As. 59), Schegg, Pusey, Landqu., Kossowicz (l. c.), Kern (bei Koss.), Justi (bei Koss.), Gutschmid (N. Beitr. Lpzg. 1876, S. 76 ff.), Bruston, Hitz.-St., Kaulen (Ass. u. Bab. S. 243), Loch, Riess (bibl. Geogr. S. 84), Kuenen, Knabenb. u. a.

[5] Jo. 4, 6.

nation unseres ספרד mit jener Stelle des Joel auf der Hand. Unter יונים sind aber in den älteren Büchern der h. Schrift die kleinasiatischen Griechen zu verstehen, nach dem Urstamm der Ἰάονες so genannt[1]. Erst in den späteren Büchern wird יונים ganz allgemein als Bezeichnung der Griechen gebraucht[2]. Dass die Phönizier im neunten Jahrhundert und sogar schon viel früher mit den kleinasiatischen Griechen einen lebhaften Handel trieben, ist nicht zu bezweifeln[3]. Ein helles Licht auf die oben erwähnte Stelle Joels wirft ein Bericht Sargon II, wonach er die Jonier für Seeräubereien an der phönizischen Küste gezüchtigt hat[4]. Sicherheit über die Lage von ספרד in Kleinasien erhalten wir durch die persischen Keilinschriften. In diesen wird mehrfach eine Provinz Çparda genannt, so in der grossen Behistuninschrift in Verbindung mit Jaunâ, in der Dariusinschrift zwischen den Kappadoziern und „den Joniern des Festlands und der Inseln", in der Inschrift von Nakschi-Rustam zwischen den Joniern und Kappadoziern und in einem bei Del. erwähnten Fragment in demselben Zusammenhange[5]. Hiernach ist Çparda ohne Zweifel eine Landschaft Kleinasiens. Da dieses Çparda aber mit dem ספרד des Obadjah lautlich vollständig identisch und dieses ספרד in Kleinasien zu suchen ist, so kann die Identität von Çparda und ספרד wohl nicht bezweifelt werden, da nichts Haltbares sich dagegen vorbringen lässt. Eine andere Frage ist aber die, ob es bis jetzt gelungen ist, dieses Çparda in Kleinasien näher zu bestimmen. Dieses scheint verneint werden zu müssen. Zwar hat Lassen die Identität von Çparda mit der Provinz Lydien behauptet. Diese sei nach der Hauptstadt Σάρδεις genannt, habe aber in der einheimischen lydischen Sprache Çvarda geheissen. Hieraus sei persisch Çparda und

---

[1] Del. Jes.[4] S. 635. Vgl. Stade, de populo Javan, Giessen 1880. (Ak. Progr.)

[2] Vgl. Dan. 8, 21; 10, 20; Zach. 9, 13.

[3] Vgl. Herod. I, 105; Thuc. I, 8. S. Duncker, Gesch. des Altertums,[4] II, 34.

[4] Del. Parad. S. 240.

[5] Vgl. Del. Par. S. 249 f., Schrader K. G. F. und K. A. T. l. c. l. c.

griechisch Σάρδεις geworden [1]. Dieser Ansicht haben sich zwar viele Gelehrte angeschlossen [2], sie kann aber kaum höher denn als Vermutung gewertet werden. Dasselbe gilt von der durch Riess [3] vorgetragenen Hypothese, nach welcher Çparda „in dem Küstenlande der Lykier" zu suchen wäre. Vorläufig müssen wir uns daher unter Verzicht auf eine nähere sichere Bestimmung damit begnügen, das früher so rätselhafte ספרד Obadjah's in dem kleinasiatischen Çparda der Keilinschriften wiedergefunden zu haben.

§ 20.

Schluss: Der Zustand nach dem יום יהוה.

V. 21.

Hat der Prophet in V. 15—20 seinen Zuhörern Motive vorgeführt, welche er dem יום יהוה entnahm, so weist er sie im Schlusswort seiner Prophetie auf den nach dem יום יהוה eintretenden Zustand hin. Die Führer des Volkes der Verheissung, die ihm im Kampfe vorangezogen sind, werden nach ihrer siegreichen Rückkehr nach Jerusalem von dort aus die unterworfene Welt beherrschen. Dass von allen Nationen nur die Edomiter genannt sind, hat wie in V. 18 seinen Grund in der Anrede an sie. Da sie diese Herrschaft im Namen Jahweh's ausüben — denn um das zu sagen, ist das letzte Glied hinzugefügt —, so werden sich die Edomiter dieser Herrschaft nicht entziehen können. Man sieht, wie der Prophet noch gerade im Schlusse die Edomiter auf das Thörichte und auf die Dauer Erfolglose einer Unternehmung gegen Israel hinweist. Gerade dieser letzte Vers

[1] Lassen, d. altpers. Inschr. etc. in Ztschr. f. K. d. M. VI, 50 ff. 1845. Die vorher (d. altpers. Keilinschr. v. Persepolis, Bonn 1836, S. 89) vertretene, schon von Ges. bekämpfte Ansicht der Identität von Çparda mit dem Lande der Σάπειρες des Herodot (I, 2. 104, III, 97 u. ö.) hat er hier widerrufen.

[2] Winer, Oppert (l. c.), Pusey, Vaihinger, Böttcher (l. c.), Klein., Kossowicz (l. c.), Kern (bei Koss.), Justi (bei Koss.), Hitz.-St., König (in H. P.[2] XIV, 192), Schenz, Vatke, Or. u. a. — Wenn Kossowicz (l. c.) zum Erweise, dass die Lydier auch Sardii geheissen hätten, auf Herod. I, 7 sich beruft, so scheint das auf einem Versehen zu beruhen, da diese Stelle eher gegen seine Meinung spricht. (Ὁ δῆμος Λύδιος . . . πρότερον Μηίων καλεόμενος.)

[3] Bibl. Geogr. S. 84, I. Vgl. S. 86, I und F. Hitzig »d. lyk. Patara«, Z. D. M. G. IX, 1855, S. 731 ff.

zeigt auch noch recht klar, wie gewaltsam man bei Beziehung unserer Prophetie auf die Chaldäerzeit und die Rückkehr aus dem Exil verfahren muss. Denn das Hinaufziehen der מושׁעים „auf den Berg Sion[1], zu richten den Berg Esau", setzt offenbar den Bestand Jerusalems und des jüdischen Volkes voraus. Wenn von der Rückkehr aus der Gefangenschaft die Rede wäre, so hätte das hier notwendig gesagt werden und der Wiederaufbau Jerusalems Erwähnung finden müssen. Obadjah nennt die Führer Israels מושׁעים[2] im Hinblick auf die Richterzeit, wo Israel keinen andern König hatte als Jahweh, und die Richter im Bedürfnisfalle in seinem Namen und speziellen Auftrage die richterliche und vollziehende Gewalt ausübten. Demnach sind unter den מושׁעים „von Gott zur Führerschaft seines Volkes berufene Männer zu verstehen, die es retten", ihm die Herrschaft erobern und dann „die überkommene Gewalt wie jene alten Richter richtend und herrschend weiterführen". Denn das Verbum שׁפט ist nicht, wie vielfach geschieht[3], auf eine blosse strafende Richterthätigkeit zu beschränken. Die Strafe ist vollzogen in voller Strenge. Das lehrt V. 18. Unser Vers zeigt ja eben die Führer in dem Kampfe, bei dem die Strafe vollzogen ist, zurückkehrend in die h. Stadt. Da ist eine nochmalige Strafe an dem Reste der Edomiter ausgeschlossen. Der Ort des שׁפט soll überhaupt der Berg Sion sein. Schon deshalb ist eine so enge Fassung abzuweisen, gegen die übrigens auch Am. 9, 12 entschieden spricht. Noch unhaltbarer erscheint dieselbe in Ansehung des parallelen Gliedes. Deshalb ist שׁפט ganz allgemein im Sinne von „herrschen, regieren" zu nehmen[4]. Jahweh herrscht

---

[1] LXX haben wie oft מ und ב verwechselt, lasen מהר (ἐξ ὄρους Σιών). Möglich wäre es auch, dass ב eine spätere Zuthat wäre, so dass LXX das מ von מושׁעים doppelt gelesen hätten.

[2] LXX, Aqu., Theod., Pesch. lasen das Hoph. מוּשָׁעִים infolge defektiver Schreibung.

[3] LXX, Theod. M., Cyr. Al., Alb. M., Raschi, Kimchi, Eichh., Maur., Henders., Casp., Schegg, Böhl, Joh. u. a.

[4] Vgl. I Sam. 8, 20; Jes. 40, 23; Am. 2, 3; Ps. 2, 10; II Chron. 1, 10. So Tir., Men., Rib., Drus., a Lap., Reut., Rosenm., Ackerm., Ew., Reinke, Landqu., Keil, Knabenb. u. a. Den Kommentar der Stelle giebt schon Ps. 22, 28 f., wo sich auch das ליהוה המלוכה bereits findet (V. 29).

auf Sion. Israel ist sein Volk, und er ist ihr Gott. Ihnen hat er die Herrschaft über die Welt verliehen und herrscht nun durch seine מושׁיעים auch über die Heiden. Aus der nationalen Beschränktheit herausgetreten, ist sein Königtum zu einem die ganze siegreich überwundene Welt umspannenden geworden. Deshalb schliesst die Prophetie fast wie mit einem Freudenruf והיתה ליהוה המלוכה. Mögen die Edomiter des Propheten Warnung beachten oder nicht, die Weltherrschaft Jahweh's und seines Volkes ist gesichert, und sie selbst werden sich darum auch der Herrschaft Israels nicht entziehen können.

Vierter Abschnitt.

Die typische Erklärung.

§ 21.

Die Berechtigung der typischen Auffassung.

Schon die typische Bedeutung, welche die Juden der Prophetie Obadjah's untergelegt haben, muss uns auf die typische Auffassung derselben hinweisen. In der gesamten jüdischen Theologie galt es von der Zeit der Entstehung der Targumim an als feststehendes Axiom, dass alles, was in der h. Schrift über eine Bestrafung Edoms gesagt werde, von Rom und später, als Rom Hauptstadt der Christenheit geworden war, von der christlichen Kirche zu verstehen, dass die Edomiter die Christen seien[1]. Die Erfüllung von V. 17—21 erwarten die Juden noch in der Zukunft. Dann werden, so meinen sie, die Juden von der ganzen Erde sich sammeln, ihre Toten werden auferstehen, und ganz Israel wird ein Königreich bilden, das über die Christen herrschen soll[2]. In vielen Ausgaben der Targumim und der rabbinischen Schriften sind allerdings die dieses erweisenden Worte weggelassen[3], oder es ist für רומי wieder אדום substituiert[4].

---

[1] Vgl. Buxt.-Fleischer, lex. ch., Lpzg. 1875, p. 18, F. Weber, System d. altsyn. pal. Theol., ed. Del. u. Schnederm., Leipz. 1880, S. 348 f. Vgl. auch W. Smith dict. of the bible, Lond. 1863, II, 590.

[2] S. Abenezra zu Ob. 17. Vgl. Weber l. c. S. 350 ff.

[3] Nachweise bei Buxt.-Fleisch. l. c. p. 17. Vgl. auch Levy, Neuhebr. W. b. I, 29 und III, 707, c. II.

[4] In anderen Ausgaben ist ein weisser Raum gelassen. Vgl. Buxt.-Fl. l. c.

Dem h. Hieronymus war diese Interpretationsweise der Juden schon bekannt[1]. Die arabische Form für den Namen Jesu, ʿIsa, dürfte auch auf jüdischen Einfluss zurückzuführen sein, indem diese, weil sie die Christen Edomiter nannten, den Namen des Stifters des Christentums nach dem Namen des Stammvaters der Edomiter verdarben. Bezüglich des rabbinischen Schrifttums genüge es, auf den Ausspruch Kimchi's hinzuweisen: „Alles, was die Propheten über die Verwüstung Edoms in den letzten Tagen sagen, haben sie von Rom verstanden“[2]. Dieses Axiom ihrer Theologie haben die Rabbiner bei der Erklärung Obadjah's vollständig durchgeführt, eine Erklärungsweise, bei der uns die Prophetie von unserem Standpunkte aus allerdings höchst sonderbar vorkommen muss[3].

Ein Zeugnis der älteren jüdischen Theologie für den typischen Charakter Edoms haben wir schon aus vorchristlicher Zeit in dem 4. Buche des Ezra[4], wie auch die Paraphrase des Chaldäers[5] und die Peschittha[6] diese Auffassung voraussetzen. Ja, die h. Schrift selbst lässt uns über die typische Auffassung Edoms nicht im Zweifel. Schon Num. 24, 18—19 muss Edom typische Bedeutung untergelegt werden, da die Vertilgung Edoms durch den Messias geschehen soll. Hier erscheint es aber noch

---

[1] Vgl. zu Jes. 21, 11—12 (opp. ed. Vallarsi IV, 217).

[2] מה שאמרו בחרבן אדום באחרית הימים על רומי אמרו, zu Ob. 1. S. noch D. Kimchi zu Jes. 34, 1 כשתחרב ארץ כותי יצא ישראל מגלות (= Quando destructa erit terra Christianorum, Israel exibit de captivitate), worauf er bei Ob. 1 verweist. Vgl. auch die Lesart רומה für דומה in Jes. 21, 11. S. Del. Jes.[4] 261, Anm. 2.

[3] Vgl. die Darstellung nach Abarbanel bei Smith l. c. S. 590. Die von den jüdischen Erklärern für die Bezeichnung Rom's durch Edom vorgebrachten Gründe können nur als Kuriosa gelten, z. B.: Romulus sei ein Nachkomme Esau's, Julius Caesar sei ein Edomiter gewesen u. s. f.

[4] »Finis enim huius saeculi Esau, et principium sequentis Jacob.« IV. Ezr. 6, 9. Vgl. dazu Langen, Judentum z. Z. Christi, Freib. 1866, S. 125 f.

[5] Ob. 21 wird paraphrasiert ותיתגלי מלכותא דיהוה על יתבי ארע (= et revelabitur regnum Jahweh super habitatores terrae).

[6] Vgl. besonders Ps. XII, 9b איך רומא זלילא דבני אדום (= sicut altitudo vilis filiorum Edom). Indendiert ist die Lesung רומי זלילתא (Roma vilis). Vgl. zu dieser Stelle und zu der ganzen Frage R. Duval, Edom et Rome in d. Revue des Etudes Iuives, Paris 1887, XIV, p. 49 ff.

neben den anderen Nationen, mit diesen zusammengefasst, als Repräsentant des feindlichen Kosmos, wie es in ähnlicher Weise Jo. 4, 19 mit Ägypten zusammengestellt ist. Am. 9, 12 werden zwar die übrigen Völker noch erwähnt, aber nur Edom wird mit Namen genannt. Besonders klar tritt der typische Charakter Edoms bei Jeschajah hervor. Jes. 34, 5 ff. ist Edom Repräsentant aller gottfeindlichen Mächte. Das zeigt besonders die Gegenüberstellung des messianischen Heiles im folgenden Kapitel. Das begründende כי in 34, 5 ist absolut unerklärlich, wenn Edom nicht typisch aufgefasst wird. Nur dann, wenn das Gericht über Edom zugleich typisch das Gericht über die Welt bezeichnet, ist es begreiflich, dass der Prophet den Untergang der Himmel verkünden kann, „weil" das Gericht „über Edom" ergeht [1]. Auch 34, 2, wo der „Grimm Jahweh's über alle Nationen" verkündet wird, während V. 5—15 nur das Gericht über Edom erwähnt wird, beweist, dass hier Edom typisch steht. Überhaupt verlangt der ganze Charakter des Abschnittes (c. 34—35), wo der Prophet die Zeitgeschichte gänzlich verlässt und uns mitten in die letzten Dinge hineinversetzt, hier Edom in typischem Sinne zu nehmen [2]. Ebenso lässt sich Jes. 63, 1—6, wo der Erlöser mit blutigem Gewande von Edom heranziehend dem Seher erscheint [3], nachdem „er Völker niedergetreten in seinem Zorne", da „das Jahr der Erlösung erschienen", nur dann verstehen, wenn Edom typisch erklärt wird. Darauf weist auch direkt das auf עמים zurückdeutende Pluralsuffix in וְאַדְרְכֵם und וְאַרְמְסֵם hin (V. 3). Auch bei Ez. c. 35 ist die typische Bedeutung Edoms unverkennbar. Denn V. 14 heisst es: „Wenn die ganze Erde sich freut, werde ich dir Verwüstung bereiten", wodurch die Weissagung in die messianische Zeit verwiesen wird. Als Feinde werden 36, 3—7 [4] „alle Nationen" genannt, Rettung vor

---

[1] Vgl. die Gegenüberstellung der terrestrischen und kosmischen Umwälzungen und »des Gerichtes über das Heer der Höhe und die Könige der Erde« in Jes. 24, 6—23.

[2] In c. 34—35 ist Edom, was in dem parallelen Abschnitt c. 24—27 Moab.

[3] Vgl. Apoc. 19, 13.

[4] Dass c. 35 und 36 eine einheitliche Weissagung bilden, liegt auf der Hand. Vgl. Keil, Ez. [2] S. 344.

ihren Anfeindungen findet Israel aber durch das Gericht über Edom, 36, 3—7. 15. Ferner wird Dan. 11, 41 der typische Charakter Edoms vorausgesetzt. Denn die dort geweissagte Verschonung von Edom, Moab und Ammon seitens des Antichrist's ist nur dann verständlich, wenn diese Völker die ganze dem Gottesreiche feindliche, aber dem Antichrist geistesverwandte Weltmacht repräsentieren. Obadjah selbst scheint endlich sogar den typischen Charakter Edoms anzudeuten. Denn nur, wenn neben der historischen Auffassung die typische einhergeht, verliert die auffallende Vergleichung in V. 16 alle Härte.

Wir finden deshalb, wie bei den jüdischen Erklärern, so auch bei den christlichen Exegeten von den ältesten Zeiten an diese typische Auffassung wieder [1]. Dieselbe musste um so mehr bei unserer Prophetie zur Geltung kommen, da die historische Erklärung so viele Schwierigkeiten bietet. Deshalb tritt bei den mittelalterlichen Exegeten der historische Sinn gerade bei Obadjah noch viel mehr zurück, als es sonst zu geschehen pflegt [2]. Trotzdem finden wir bei ihnen sowohl wie in der patristischen Erklärung den typischen Gehalt vielfach zu eng gefasst, indem unter Edom im typischen Sinne nur die Juden oder Häretiker, oder beide zusammen verstanden sind, während offenbar alle gottfeindlichen Mächte auf Erden darunter verstanden werden müssen. Denn wie zur Zeit des A. B. Edom typisch alle ausserhalb der jüdischen Theokratie stehenden Weltmächte einbegriff, so im N. B. die ganze ausserhalb der neutestamentlichen Theokratie stehende Welt. Ein Glied dieser feindlichen Weltmacht sind allerdings auch die Juden geworden durch ihre Abwendung von dem Reiche des Messias.

Auch darin haben die alten Erklärer und ihnen folgend auch noch neuere gefehlt, dass sie die typische Ausdeutung auf alle Einzelheiten der Prophetie haben ausdehnen wollen. Dadurch mussten sie notwendig zu manchen höchst abenteuerlichen Er-

---

[1] »Abdias . . . contra Edom et sanguineum terrenumque, fratris quoque Jacob semper aemulum, hasta percutit spiritali.« Hier. ep. ad Paul. Vgl. Aug. de civ. Dei 18, 31.

[2] Am weitesten geht Hugo a S. Vict.

klärungen kommen[1]. Es muss uns genügen, den typischen Sinn im allgemeinen festzuhalten und zu bestimmen. Die konkreten Einzelzüge der Darstellung sind nur die Hülle für die zu grunde liegende Idee, entnommen dem Ideenkreise des Propheten und den Verhältnissen der alttestamentlichen Theokratie. Auf diese Einzelzüge die typische Erklärung auszudehnen, geht meistens nicht an. Aber selbst wo sich ungezwungen eine Beziehung darbieten würde, ist hierauf wenig Gewicht zu legen, wofern nur der Kern, die Idee des ganzen Typus festgehalten und in das rechte Licht gestellt wird.

§ 22.

Der typische Gehalt der Prophetie.

Die Frevel des edomitischen Volkes gegen Israel sind Typen zunächst der Feindseligkeiten der gesamten Heidenwelt gegen das Volk des Herrn. Wie Edom stets die ererbte Feindschaft bewahrte und bei jeder passenden Gelegenheit immer auf's neue bethätigte, so hat auch die gesamte Heidenwelt stets eine feindselige Haltung gegen Israel eingenommen. Alle heidnischen Völker des Altertums, mit denen es in Berührung kam, haben es niedergetreten. Aber stets ist es wieder emporgekommen. Es ist nicht untergegangen unter den Nationen. Auch jetzt noch hat es, wenn auch in der Verbannung weilend, seinen Volkscharakter bewahrt und steht da in der Weltgeschichte als eine lebendige Predigt der Gerechtigkeit und Bundestreue seines Gottes. Dann sind die Frevel Edoms aber auch Typen der Feindseligkeiten der ganzen Gegnerschaft des neutestamentlichen wahren Israel, der Kirche des Herrn, gegen diese. Das blinde Heidentum und die von ihrem Gott und Heiland abgefallene Synagoge, der eifersüchtige Staat und das rebellische Schisma, die abtrünnige Häresie und die ungläubige Wissenschaft, schon seit fast zwei Jahrtausenden stürmen sie an gegen Sion. Aber das Gericht des Ewigen ergeht auch schon seit zwei Jahrtausenden

[1] So sagt Hier. zu בחגוי סלע V. 3: »ut haereseon a petra Christo et ab ecclesia significet scissiones.« Rup. Tuit. erklärt תימן V. 9 als »meridies, tempus gratiae, ex quo Christus sol iustitiae in altum ascendit,« und Rib. findet in der Besitznahme Gilead's durch Beniamin eine postulierte Predigt des h. Paulus daselbst vorgebildet.

über sie. Und wie das Gericht über das typische Edom durch seine eigenen Genossen im Kampfe gegen Israel, durch andere Heidenvölker vollzogen wurde, so geht auch das Gericht über das antitypische Edom von dessen eigenen Genossen aus [1]. Die Geschichte zeigt, wie dieses sich bei den feindlichen Reichen erfüllt hat, von denen immer eines das andere zu Grunde richtete oder wenigstens in seinem Kampfe gegen die Kirche brach legte. Ebenso war und ist es bei den von der Kirche abgefallenen Sekten. Die eine bekämpft und verschlingt die andere. Ähnlich ist es auch bei der ungläubigen Wissenschaft. Eine Hypothese folgt der anderen, und eine ist das Grab der anderen. Nur auf Sion, in der Kirche Gottes, bleibt die Wahrheit. Denn sie ist „die Säule und Grundfeste der Wahrheit" [2]. So ergeht schon im Laufe der Geschichte das Gericht über die Gott und seinem Reiche feindlichen Mächte. Die Vollendung des Gerichtes aber wird eintreten am Ende der Zeiten, wo den Zornkelch Jahweh's „trinken sollen und schlürfen alle Nationen und sein, als wären sie nimmer gewesen" (Ob. 16). Die auf Sion aber, in der Kirche Gottes weilen, werden Rettung finden. Sie wird ein sicherer Zufluchtsort sein, wo hinein der Feinde Macht nicht langen kann. Wie ein Felsenbau ist sie aufgerichtet im Meere dieser Zeitlichkeit. Die Nationen kommen und schwinden, ein Feind nach dem anderen wälzt sich heran gegen sie. Aber ewig fest steht ihr Fundament, gegründet auf die Verheissung des Ewigen: „Non praevalebunt!" Und ausdehnen wird sie ihr Herrschaftsgebiet über alle Nationen. In Besitz nehmen werden ihre Söhne diejenigen, „welche sie besassen", und „gefangen halten, von denen sie selbst gefangen gehalten waren" [3]. Wie der Messias herrschen soll inmitten seiner Feinde [4], so auch sein Volk in seinem Namen [5]. Diese Herrschaft soll eine geistige sein. Die „Kenntnis des Herrn soll die Erde überdecken gleich den überflutenden Meereswassern" [6]. Immer mehr wird diese Verheissung zur

---

[1] Vgl. Agg. 2, 22.
[2] I. Tim. 3, 15.
[3] Jes. 14, 2; Ob. 17; vgl. Am. 9, 12.
[4] Ps. 110, 2; vgl. Ps. 2, 8.
[5] Dan. 7, 14 vgl. mit 7, 27.
[6] Jes. 11, 9; vgl. Am. 9, 12; Hab. 2, 14; Zach. 14, 16 f.

Wahrheit, immer weiter dehnt sich das Gebiet des neutestamentlichen Sion aus, immer neue Boten des Heiles (מושיעים)[1] ziehen in Jahweh's Namen hinaus, um seinem milden Szepter die feindselige Welt zu unterwerfen und sie des Heiles auf Sion teilhaftig zu machen. So wird von Tag zu Tag immer mehr Jahweh's das Reich.

Doch unvollkommen ist diese Erfüllung noch, diese Ausbreitung des Reiches Jahweh's. Noch herrscht der schreiendste Gegensatz zwischen der Idee des gewaltigen Gottesreiches mit seiner Herrlichkeit und der Niedrigkeit, in der es jetzt erscheint. Aber dereinst kommt die Zeit, wo dieser Widerspruch beseitigt wird, wo Sions Reich auch äusserlich vor allen Kreaturen in Herrlichkeit strahlen wird. Wie für den Messiaskönig nach dem Charfreitag bald der Ostersonntag anbrach, so wird es für seine Stiftung auch einmal Ostern werden. Dann wird diese Weissagung erst im vollsten Sinne sich erfüllen, in der verklärten Kirche der Zukunft, nach der grossen Endkatastrophe, wenn ein neuer Himmel und eine neue Erde[2] erscheinen werden, wenn der Messiaskönig das Reich Gott dem Vater übergiebt, wenn er vernichtet haben wird alle Herrschaft und alle Macht und Gewalt[3]. Dann, wenn auch als letzter Feind der Tod vernichtet ist[4], dann ist wiederum im vollsten Sinne Jahweh's das Reich, wie es vor der Sünde war. Alle feindlichen Mächte sind überwunden, die Folgen der Sünde beseitigt, der Mensch und durch den Menschen die Natur ist Gott wieder im vollkommensten Gehorsam unterworfen. Er allein ist der König des Alls[5].

---

[1] Viele Interpreten wollen seit Calvin unter den מושיעים den Heiland selbst verstehen. Allein dieses Erstehen der מושיעים setzt die Erscheinung des Heilandes als des מוֹשִׁיעַ *κατ' ἐξοχήν* bereits voraus.

[2] Apoc. 21, 1.

[3] I Cor. 15, 24.

[4] I Cor. 15, 26.

[5] Vgl. Kimchi zu V. 21: ואז תיהיה המלוכה ליהוה לבדו כי כל הגוים יודו במלכותו כמו שאמר בנבואת זכריה והיה יהוה למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה יהוה אחד ושמו אחד (= et tum erit regnum Jahweh soli. Nam omnes gentes celebrabunt in regno eius sicut dixit in prophetia Zachariae [14, 9]: »Et erit Jahweh rex super omnem terram. Illa die erit Jahweh solus et nomen eius solum.«)

So umspannt die Prophetie des Obadjah die ganze Geschichte des Gottesreiches bis auf jene Zeit, wo die Weltgeschichte an ihrem Endpunkte angelangt ist, weil die Menschheit ihr Ziel, Gott den Herrn, erreicht hat, in dem allein sie ihre Ruhe finden kann[1]. Deshalb hat die Prophetie auch für alle Zeiten ihren Wert und ihre Bedeutung trotz ihrer Kürze. Für die feindlichen Mächte ist sie eine stete Warnung. Denn „Jahweh's wird das Reich sein". Für die Gläubigen auf dem Berge Sion ist sie ein Trost zur Zeit des Ansturms der Feinde. Was für uns des Herrn Wort: „Non praevalebunt", das war für die Glieder der alttestamentlichen Kirche das והיתה ליהוה המלוכה. Diese Verheissung hat das bedrängte Volk Jahweh's getröstet, als Sancherib's Horden den Berg Sion umlagerten und das Ende der alttestamentlichen Theokratie herangekommen zu sein schien. An dieser Verheissung haben die wenigen Gerechten den gesunkenen Mut aufgerichtet, da sie von den Horden Nabukadnezar's in das ferne Chaldäerland geschleppt wurden. An diese Verheissung hat Israel sich geklammert, an ihr haben seine Helden sich begeistert in der seleuzidischen Bedrängnis, als sie die Altäre der Götzen selbst in Jahweh's Tempel sahen. Diese Verheissung giebt der Prophetie Obadjah's auch ihren Wert für das neutestamentliche Gottesreich als eines Trostbüchleins für die Zeit, da lauter der Kampfruf schallt der gegen Jahweh's Reich anstürmenden Mächte der Welt. Denn kein Gedanke ist mehr geeignet, in trüber Zeit den gesunkenen Mut der Kämpfer für die heilige Sache Gottes auf's neue zu beleben, als die in Gottes untrüglichem Worte wurzelnde, felsenfeste Überzeugung: Der Sieg wird unser sein, so wahr Gott die ewige Wahrheit ist! Denn gesprochen hat er durch den Mund seines Propheten:

„Und hinaufziehen werden Retter auf den Berg Sion,
Zu richten den Berg Esau's,
Und sein wird Jahweh's
Das Reich[2]!"

---

[1] Vgl. Aug. conf. I, 1.
[2] Ob. 21.

Vorgeschlagene Emendationen des M. T.

Ob. V. 3. > מְרוֹם * מֵרִים, vgl. S. 71.
» V. 7. > לַחְמְךָ * לֹחֲמֵי לַחְמְךָ, vgl. S. 80 f.
> מָזוֹר * מָצוֹד, vgl. S. 81 f.
> אֵין תְּבוּנָה בוֹ, vgl. S. 83 f.
» V. 8. * אֵין תְּבוּנָה בוֹ.
» V. 9. > מִקָּטֶל, vgl. S. 88 f.
» V. 10. * מִקֶּטֶל.
» V. 13. > תִּשְׁלַחְנָה * תִּשְׁלַח־נא, vgl. S. 98.
» V. 17. > מוֹרָשֵׁיהֶם * מוֹרְשֵׁיהֶם, vgl. S. 111 f.
» V. 20. > אֲשֶׁר כְּנַעֲנִים עַד־צָרְפַת.
* אֲשֶׁר עַד־צָרְפַת כְּנַעֲנִים, vgl. S. 121 f.
Jer. 49, 16. > תִּפְלַצְתְּךָ * תִּפְלָאתְךָ, vgl. S. 23, A. 1.

Verzeichnis der besprochenen hauptsächlichsten Stellen aus and. Bb. d. A. T.

Gen. 20, 13, S. 51, A. 1.
36, 2 S. 6, A. 3.
Num. 24, 18 f, S. 131 f.
Deut. 1, 44, S. 4, A. 1.
2, 22, S. 6.
II Sam. 8, 13, S. 7, A. 8.
II Kön. 6, 27, S. 37, A. 2.
Jes. 2, 9, S. 37, A. 2.
34, 5 ff. S. 132.
63, 1 ff, S. 132.
Jer. 49, 16, S. 22 ff.
Dan. 11, 41, S. 133.
Jo. 3, 5, S. 29.
4, 19, S. 132.
Am. 1, 2, S. 30.
Ps. 121, 3, S. 38 u.
II Chron. 20, 2, S. 9, A. 2.
II Chron. 21, 16, S. 9, A. 6.

Sach- und Wortregister.

Abdias 1.
Aburammu 10.
Achazjah 8.
Ἀγεβ 124.
Amasjah 9, 49 f.
Amos, Verh. zu ihm 30 f.
Ankunft Jesu, Nähe ders. 104.
Antipater 11.
Apamea 124.
Ἀρεφθῶν 124.
Asarhaddon 10.
Aufschrift 61 f.
Bedeutung der Prophetie 137.
Bethschemesch 50.
Bilder 57.
Bosporus 124.
Bosrah 5 f.
Bundesgenossen der Edomiter 76 ff.
Bussrede 52.
Cerealis 11. [43 ff.
Chaldäische Eroberung Jeruralems
Choriter 6.
Çparda 124 ff.
David 7 f.
Defective Schreibung 57.
Deportierte Juden 119 f., 122.
Edom, Klima 4, Lage 3 f., 10 f., Name 3, Städte 5 f., Typus bei den Juden. 130 f., bei den Vätern 133 f., in der h. Schrift 131 ff.
Edomiter, ihre Erwerbsquellen 5 f., Geschichte 6 ff., Reichtum 5, Weisheit 83 ff.
Einheit der Prophetie 14 ff.
Einleitung 61 ff.
Einteilung 55 ff.
Ἔφραθα 124.
Elath 5.
Eroberungen Jerusalems 42, 50.
Erfüllung der Strafank. 91 ff.
Esau 6, 74.
Esjongeber 5.
Euphrata 124.
Ezechiel, Verh. zu ihm 31.
Gebietserweiterung der Judäer 112, 118.
Grammatisch-historische Erkl. 61 ff.
Hadad 8.
Hadar 7.
Heilszweck der Prophetie 52.
Heimat für den Juden 100.
Herodes 11.
Herrschaft Jahweh's 129, 136.
Hoschea an Juda u. Israel gesandt 48.
Hypothetischer Charakter der prophetischen Strafrede 52, 114.
Ideelle Auffassung v. V. 12—14 S. 32 ff.
Inhalt 52 ff.
Ἰsa 131.
Jarobam 8. [vgl. 40 ff.
Jirmejah, Verh. zu ihm 16, 18 ff.,
Joab 8.
Joasch 49.
Joasch v. Israel 50. [41.
Joel, Verh. zu ihm 16 f., 26 ff.,
Johannes Hyrcanns 11.
Joram 9.
Jaschaphath 9.
Judas Macc. 11. [44.
Komplexer Charakter der Prophetie
Κοζέ 6, 70.
Lydier 126, 127.
Lykier 127.
Μαμωνᾶς 74.
Maon 6.
Mescha 9.
Nabatäer 10.
Nebukadnezar 91.
Obadjah, Etymologie 1, Person 1 f.
Parallelismus 57.
Patara 127. [48.
Pauli Briefe, Reihenfolge im Kanon
Perfectum propheticum 66.
Philistäisch-arabische Invasion 44 f.
Phunon 6. [im Kanon 47 f.
Propheten, Reihenfolge der kleinen
Ps. 137, Verh. zu ihm 31.

πυρφόρος 114.
Ramses III 7.
Rechabam 8.
Rednerischer Takt 92.
Richter 128.
Rom 124, 130.
Sancherib 10, 91, 111.
Sargon 10.
Σάπειρες 127.
Sardes 127.
Sarkasmus bei den Phropheten 38.
Saul 7.
Schelomoh 8.
Schischak 8.
Sela 5, 50, 70.
Sepharad 123 ff.
Sepharam 125.
Sepurd 125.
Simon d. Gerasener 11.
Sipphara 124.
Spanien 124.
Sparta 125.
Sprache d. Pr. 16, 24.
Stil 56.
Strafankündigung 66 ff., ihre Begründung 89 ff.
Syrisch-ephraimitischer Krieg 10.
Tachpenes 8.
Tag Jahweh's, 28, 96 f., 102 f., Nähe desselben 103 f.
Theman 87.
Tiglath-Pileser 10.
Tisch in s. urspr. Gestalt 82.
Typische Erklärung, Berechtigung 130 ff., nicht in's Detail auszuführen 133 f.
Typischer Gehalt der Prophetie 134 ff.
Übersetzung 58 ff.
Unabwendbarkeit der Strafe 68 ff.
Uzzijah 10.
Veranlassung 51.
Warnung 39 f., 95 ff.
Weltherrschaft Israels 111, 118, 128 ff., der Kirche 135 ff.
Zeit Obadjah's im allg. 12 ff., Bestimmung derselben 40 ff.
Zeitverhältnisse 49 ff.
Zeloten 20.
Zusammenhang 17 f.
Zweck 52.

אבד 46.
אדני יהוה 63 f.
איד 98.
אל 37.
אלופים 6.
אמר ל 51.
אספמיא 124.
ארפד 125.
גוים 64.
גלת 119 f.
דלק 114.
ו folgernd 96.
זדון 69 f.
זרים 43, 93.
חגו 70.
חזון 61.
חיל 93, vgl. 99, 120.
ידו 93 f.
יונים 125 f.
יוסף ב' 113.
יעקב ב' 112 f.
ירש 111.
ישראל 121 f.
כאמר אמר 29 f.
כי 105.
כנענים 122.
לוץ 108.
למחך 80 f.
למעך 87.
מושעים 128.
מזור 81 f.
מצפן 74.
נקטל 88 f.
נא 35, 98.
נכר 97.
נכרים 43, 93.
סגר 99 f.
עשו 74 f., 130 f.
פלישה 110.
פרק 99.
פרת 124.
ציר 64.
צרפת 122.
ראה ב' 96.
שדה 117.
שדוד 115.
שפט 128.
שתה 106, 108.
תבונה 86.
תימן 87.
תמיד 107 f.
תשלחנה 98.

Coppenrath'sche Buchdruckerei, Münster i. W.

DATE DUE

SEP 0 2 2008

DEMCO 38-297

BS1595 .P482
Die Prophetie Obadjah's untersucht und
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00059 4319